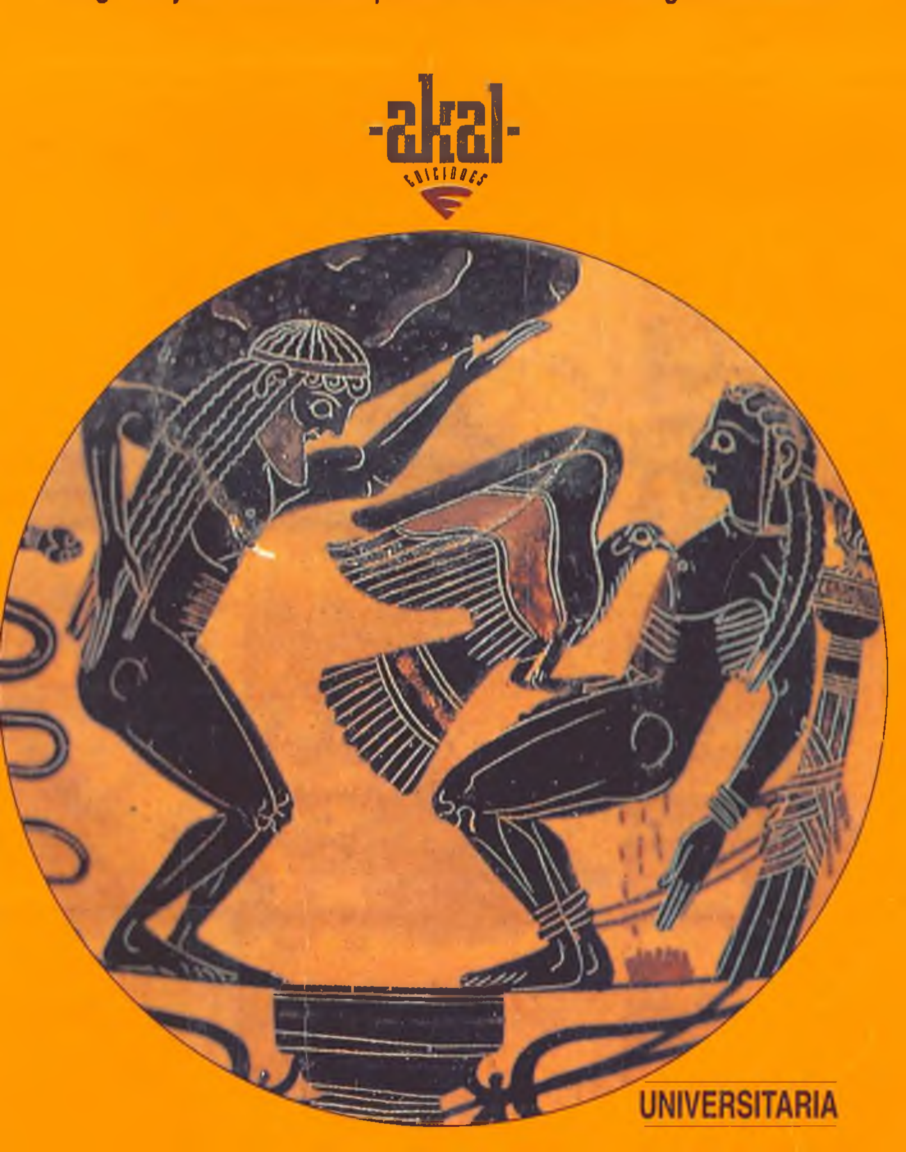
EVA CANTARELLA

LOS SUPLICIOS CAPITALES EN GRECIA Y ROMA

Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica

-akal-
EDICIONES



UNIVERSITARIA

En este estudio riguroso y ejemplar, Eva Cantarella afronta de modo sistemático un tema fundamental dentro de la historia de la humanidad: aclarar las razones simbólicas, religiosas y civiles de la elección de los suplicios que permiten explicar diferentes aspectos de las sociedades que los han practicado. La investigación se prolonga desde el campo del derecho al de la cultura, la religión, la política y la historia de las instituciones griegas y romanas, ilustrando las fases del paso de una organización familiar a una convivencia regulada por el derecho, de la transición de una sociedad enraizada en una cultura agraria a una estructura más compleja articulada en las instituciones ciudadanas.

Los suplicios capitales en Grecia y Roma es una investigación que, al remontarse hasta los más lejanos orígenes de la "muerte de Estado", nos permite reflexionar sobre su función, suministrándonos no sólo elementos para valorar su sentido en la sociedad clásica, sino también una perspectiva para juzgar con un mayor equilibrio las posiciones que todavía se contraponen en la sociedad contemporánea sobre el tema de la pena capital.

Eva Cantarella, catedrática de Instituciones de Derecho Romano en la *Università degli Studi* de Milán, ha enseñado Derecho romano y Derecho griego antiguos en las universidades de Camerino, Parma y Pavía.

Sus libros más conocidos y traducidos al español son *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana* (1991), *La mujer romana* (1991) y *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo,* Akal (1991), también traducidos en Estados Unidos y Francia. *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano* (1976), *Norma e sanzione in Omero* (1979) y *Tacita Muta* (1985) son algunas otras de sus publicaciones.



EVA CANTARELLA

LOS SUPLICIOS CAPITALES EN GRECIA Y ROMA

ORÍGENES Y FUNCIONES DE LA PENA DE MUERTE EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Traducción de
M. P. Bouyssou y M. V. García Quintela





Maqueta: RAG
Título original: *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*

Para todos los países de habla hispana
Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Tels.: (91) 656 56 11 - 656 51 57
Fax: (91) 656 49 11
Madrid - España
ISBN: 84-460-0468-2
Depósito legal: M. 170-1996
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid).

PREFACIO

Existen muchas formas de encarar el problema de la pena de muerte, de su significado, de su función y de su utilidad social –caso de que exista.

Una de estas formas consiste en recorrer su historia: pero, de nuevo, esta historia puede recorrerse de muchas formas.

Habitualmente el tema de la pena de muerte se incluye en la historia más general del derecho criminal. En este contexto tiende a considerarse como la historia de los comportamientos que a lo largo del tiempo se ven sancionados con esta pena: en ocasiones se convierte en la historia de un único comportamiento criminal, otras veces se acude a la reconstrucción de todo el sistema de los delitos.

Desde este punto de vista la pena de muerte es uno de los elementos que permiten comprender las opciones fundamentales de una sociedad, los postulados que aísla como esenciales para su supervivencia, los márgenes dejados al disenso y la medida de su tolerancia.

Sin embargo, junto a este punto de vista existe otra forma de aproximarse al problema de la pena de muerte. Consiste en estudiar los modos de la respuesta punitiva, reconstruyendo y siguiendo en el transcurso del tiempo las formas de la ejecución capital. Es un punto de vista distinto que –a diferencia del anterior– deja en segundo plano el sistema de los comportamientos reprimidos (cuya individuación sigue siendo por supuesto imprescindible), y dirige la atención a la historia de los suplicios. Las razones que pueden llevar (y que me han llevado) a escoger este tipo de análisis son más de una, y para comprender cuáles son es necesario partir de una constatación.

Los sistemas penales modernos (me refiero a los occidentales), cuando contemplan la pena capital establecen para todos los comportamientos sancionados de esta forma un solo tipo de ejecución: la guillotina, la horca, la silla eléctrica, la cámara de gas, en los últimos tiempos la inyección de un fármaco mortal. Pero en el derecho griego y en el romano no existía la pena de muerte sino *las penas* de muerte. Muchas, ejecuciones variadas que coe-

xistían en el mismo momento y en el mismo lugar y que desvelan a nuestros ojos un sistema de suplicios que incluye al mismo tiempo actos elementales y horribles por su brutalidad como la decapitación con el hacha (la romana *securi percussio*); actos no menos expeditivos e impíos (en el sentido actual del término; para los antiguos se trataba, por el contrario y al menos originariamente, de actos de piedad religiosa) como la precipitación al Baratro griego o desde la Roca Tarpeya de Roma; procedimientos más complejos que infligían una muerte lenta y atroz como el de la cremación o la cruz (el *tympanon* griego y la *crux* romana); y para terminar algunos ceremoniales de muerte tan increíblemente complejos que hacen dudar seriamente que se tratase de simples respuestas punitivas: por ejemplo el *culleus*, la pena prevista por el derecho romano para dar muerte a los parricidas.

Como su nombre indica, el instrumento de la *poena cullei* era un saco, cerrado herméticamente, en el que se introducía al reo, se le cargaba sobre un carro tirado por bueyes negros, se le llevaba a las orillas del Tíber y se le arrojaba al agua. Pero en el *culleus*, junto con el parricida, también se metía un perro, una gallo, una víbora y un mono. ¿Por qué precisamente estos animales? ¿Por qué inmediatamente después de la condena, cuando se le conducía a la cárcel a la espera de la ejecución, el reo debía tener la cabeza cubierta con una piel de lobo y tenía que calzar zuecos de madera? ¿Por qué, por último, antes de ser encerrado en el saco se le fustigaba con unas vergas especiales llamadas "color de sangre" (*sanguineae*)? ¿Cuál era el significado de estos ritos? Pensar que se trataba sólo del fruto de una elaborada fantasía punitiva es bastante difícil y, al mismo tiempo, un modo de eludir el problema sin resolverlo. Evidentemente, cada uno de estos ritos tenía un sentido y una función. Y también es evidente que intentar comprender cuáles eran no es una concesión fácil al sadismo de una curiosidad inútil.

Hace unos cincuenta años escribía Louis Gernet que "si matar fuese una solución puramente material al problema de la responsabilidad, y no fuese otra cosa que la manifestación brutal de una pasión casi instintiva, un paseo por el jardín de los suplicios no tendría otro interés que el de una curiosidad macabra"; pero justamente concluía que "esto no es así". Y es muy difícil no compartir esta opinión. Cuanto más nos remontamos en el tiempo y cuanto más nos acercamos a los orígenes de la represión criminal, tanto más la elección de los suplicios ayuda a aclarar aspectos diversos entre sí de la sociedad que los ha practicado y que, ciertamente, no los ha creado de la nada. De hecho, la gran mayoría de las ejecuciones capitales a las que recurrieron los griegos y los romanos en los orígenes de su historia existían antes de la formación de las ciudades griegas y de Roma. Salvo en algunos casos (por lo demás relativos sólo a Roma), las organizaciones políticas nacientes, cuando se dotaron de las primeras reglas, se limitaron a acoger algunos de los variados modos de dar muerte concebidos en un momento antiquísimo, en el que la pluralidad de los suplicios estaba determinada por la diversa función que, en los distintos sectores de la vida social, cada uno de ellos estaba destinado a desempeñar. Cosa que, por otra parte, no puede sorprender excesivamente.

En el momento en el que afirmó su autoridad, el derecho ciudadano se encontró con que tenía que regular la vida de una colectividad en cuyo interior existían prácticas sociales inspiradas a veces en creencias mágico-religiosas, en otras ocasiones en la necesidad de respetar valores "laicos" que preveían fisiológicamente, y no sólo patológicamente, el uso de la violencia corporal (más específicamente, los valores que inspiraban y regulaban la venganza privada).

Una de las primeras funciones de la ciudad (tal vez la primera) fue la de controlar estas prácticas: a veces de manera drástica vetándolas; otras veces, sin embargo, reservándose su uso, y a partir de ese momento prohibiéndolo a los particulares o, al menos, en una primera fase, subordinándolo a la autorización previa por parte de un órgano ciudadano.

Ésta es la razón por la que, una vez convertidos en instituciones públicas, los suplicios capitales pasan a ser un elemento fundamental para comprender una sociedad. En su variedad dejan entrever antiguas prácticas mágico-religiosas, interferencias entre pensamiento racional y pensamiento irracional, exigencias de venganza más o menos enmascaradas. También permiten comprender (además de algunos rasgos de las organizaciones preciudadanas) algunas características de las sociedades más avanzadas de la época, que desde su más alta antigüedad perpetuaron numerosos ritos, a menudo sin comprender su significado, reinterpretándolos y adaptándolos a sus propias exigencias, pero de todos modos conservándolos en el seno de las nuevas instituciones jurídicas.

Cuando se parte de estas consideraciones resulta sorprendente la escasa atención que la literatura sobre el derecho criminal ha dedicado a la historia de las ejecuciones capitales. Pero cuando se piensa un poco esto resulta fácilmente explicable.

En primer lugar quienes se ocuparon de este problema tuvieron que tropezar inevitablemente con la escasez de las fuentes, especialmente parcas en noticias al respecto (o, al menos –y en este momento pienso en la historia de Roma– con la escasez de las referencias contenidas en las fuentes consideradas "técnicas", tradicionalmente privilegiadas por los historiadores del derecho). Además, haciendo siempre referencia al derecho romano, la primacía asumida por el derecho privado, debida a razones demasiado conocidas como para ser mencionadas, ha supuesto automáticamente (salvo excepciones, como la por lo demás muy significativa de Mommsen) un desinterés casi total por el derecho criminal, que sólo en los últimos tiempos ha dejado paso al deseo de un conocimiento más profundo y crítico.

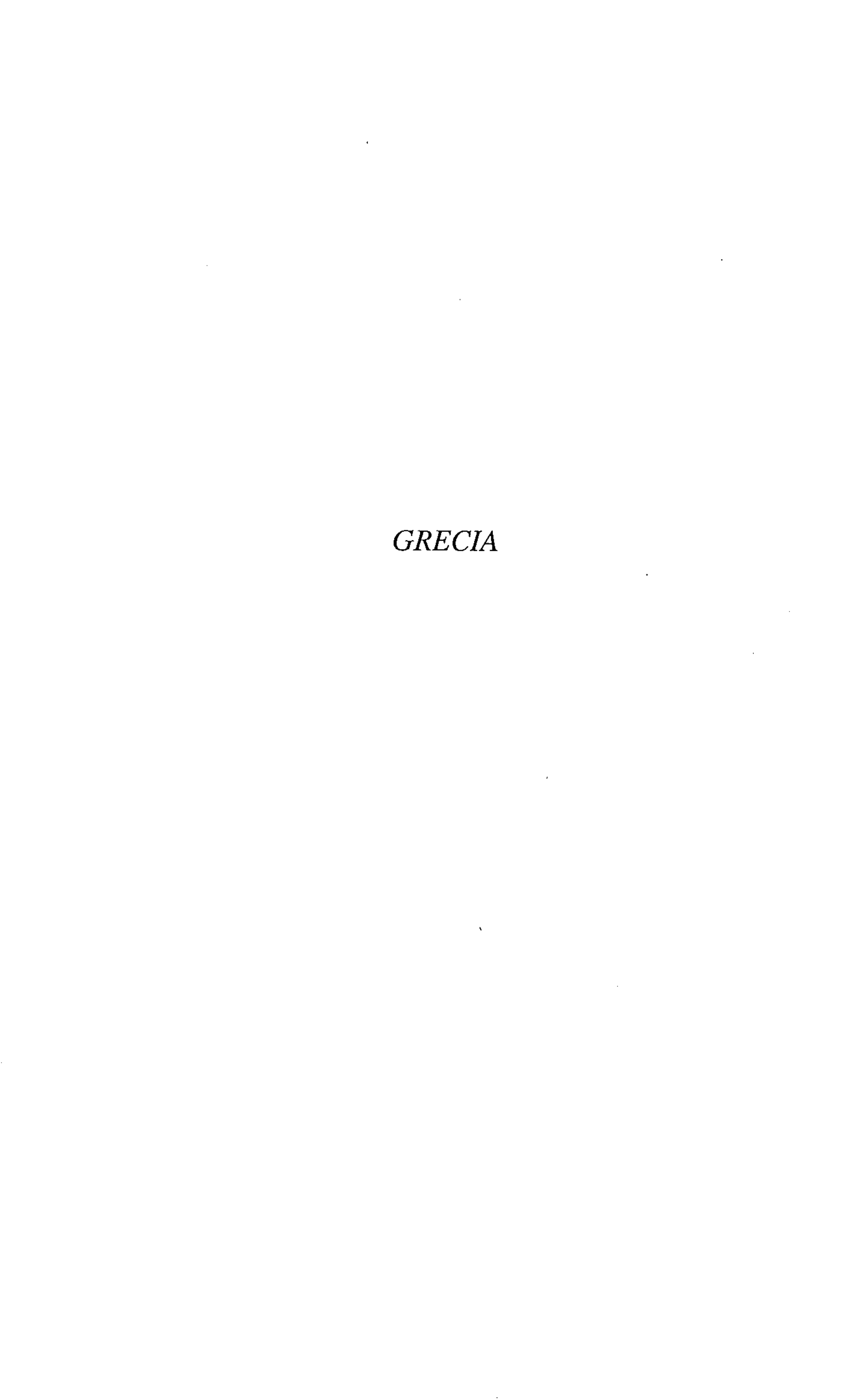
Pero quizá, junto a éstas, está una última razón (válida tanto para Grecia como para Roma): se trata del deseo, tan inconfeso como fuerte, de no discutir convicciones profundas y enraizadas como la de la racionalidad de los griegos, la de la superior civilización de los romanos y la de la "eternidad" de su derecho. Se trata en definitiva de una serie de *topoi* seculares que proporcionan seguridad y placer (aunque en la actualidad cada vez se discuten más) y tras los cuales no es difícil observar la resistencia a admitir la presencia, también en la Antigüedad clásica, de realidades que en la

actualidad percibimos como inquietantes, de formas de pensamiento y de prácticas sociales consideradas de modo completamente anacrónico como "irracionales" o "bárbaras".

La investigación que sigue está impulsada, así pues, por el deseo cada vez más sentido y cada vez más difundido de acercarse sin prejuicios a un mundo cuya fascinación no está, ciertamente, en su presentarse como un modelo perdido y llorado pero que, sin embargo, no pierde interés allí donde se nuestra diferente a la imagen que una historiografía que lo ha amado demasiado nos ha proporcionado de él.

Sólo visto como era, también con sus eventuales crueldades, lo antiguo se hace verdadero, se aclara, aparece finalmente en su luz real, y tal vez puede ayudarnos a comprender algunos aspectos del presente, desvelando las antiquísimas raíces de angustia, de deseo y de contradicciones que no dejan de atormentarnos.

Es por ello que en las páginas que siguen afrontaré el problema de la pena de muerte intentando comprender, sobre el fondo de las ejecuciones empleadas en la época clásica, el sentido arcaico presente en el gesto con el que se mataba y las razones que habían determinado la elección de este gesto y también para que, remontándonos hasta sus orígenes más lejanos, sea posible reflexionar sobre el sentido y sobre la función, antigua y moderna, de la "muerte de Estado".



GRECIA

La primera fuente a la que es posible dirigirse en busca de información sobre la pena de muerte en Grecia es la constituida por los poemas homéricos. Como casi resulta superfluo afirmar, se trata de una fuente extremadamente compleja cuya naturaleza especialísima plantea numerosos y difíciles problemas a quien pretenda utilizarla como documento histórico. Pero, por una parte, en la actualidad se ha difundido la convicción de que, con las oportunas cautelas metodológicas, la *Ilíada* y la *Odisea* pueden considerarse como documentos históricos de pleno derecho[1]. Además, por otra parte, es inevitable considerar (y lo que se examinará a continuación lo demostrará) que enfrentarse con el tema de los suplicios capitales prescindiendo de Homero supondría cerrarse la posibilidad de comprender los sucesivos desarrollos del derecho criminal. Por lo tanto, sobre la base de estas consideraciones la tentativa de arrojar luz sobre la estructura del sistema represivo griego se iniciará a partir de las noticias proporcionadas por el *epos*, y al hacer esto organizará las noticias a partir de una primera consideración: en la sociedad homérica la casa familiar (*oikos*) era un lugar físico e ideal rigurosamente diferenciado de la plaza (*agore*) en donde se desarrollaban la confrontación y el debate públicos[2].

---

[1] La total ausencia de referencias al tema en las tablillas micénicas elimina la necesidad de afrontar el problema de las relaciones entre Micenas y Homero en sus numerosos aspectos, que van desde el problema de las relaciones entre las instituciones políticas micénicas y postmicénicas al de las eventuales continuidades en la lengua, en la tradición poética, en la religión y en la cultura material. Puesto que el inmenso y debatido problema sirve de fondo en todo caso a la cuestión aquí encarada, parece oportuno, al menos, una referencia a D. Musti (a cargo de), *Le origini dei Greci. I Dori e il mondo egeo,* Bari 1985, y *Storia dei Greci,* Bari 1989, con bibliografía. En lo que respecta a la validez de Homero como documento histórico me limitaré a remitir a mi *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco,* Milán 1980, en particular págs. 52-59, con bibliografía.

[2] Éste es el criterio que he seguido al afrontar el problema en *Per una preistoria del castigo,* en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde anti-*

Privado y público eran dos mundos aparte, organizados según reglas propias y distintas y, aunque pueda parecer muy raro a primera vista, los suplicios, en el mundo de los poemas, no se infligían en las plazas sino en las casas. ¿Por qué motivo? Esencialmente por el diferente nivel de organización de lo público y de lo privado.

Las instituciones públicas, las que regulaban la vida de toda la comunidad (en cuyo centro estaba la asamblea popular llamada *agore*, como la plaza en la que la asamblea se reunía), estaban caracterizadas, según la ya célebre definición de Moses Finley, por una notable "fluidez"[3]. Los órganos públicos, comenzando por la asamblea y hasta alcanzar al considerado rey (*basileus*) pasando por el consejo de los ancianos (los *gerontes* que se reunían en la *boulé*), tenían características institucionales todavía imprecisas, no completamente carentes de una especialización, pero todavía no fijadas por reglas definidas que, entre otras cosas, determinasen las relaciones entre esas instituciones[4]. Más concretamente, si prestamos mayor atención al problema de la pena de muerte, en el mundo homérico no existía todavía un órgano público institucional competente para castigar a quien hubiese violado las reglas de comportamiento nacidas en la costumbre secular de vida común.

Pero si todavía no existía quien infligiese la pena de muerte "en la plaza", existía, sin embargo, quien la infligía en casa: el cabeza de familia (no por casualidad llamado el *anax oikoio*, el rey de la casa)[5], titular de una potestad personal absoluta e ilimitada sobre los pertenecientes al grupo, todos ellos sometidos por igual a un poder disciplinario que incluía el derecho a dar muerte a quien no respetaba su autoridad. Las ejecuciones capitales con las que comenzará esta investigación serán, por lo tanto, aquellas a las que recurrían los jefes de los *oikoi*, cuando decidían infligir la pena capital.

---

que (Coll. École Franç. Rome, 79), a cargo de Y. Thomas, Roma 1984, págs. 37 y sigs., que retomo con algunas modificaciones en la parte dedicada a la crucifixión.

[3] Cfr. M. Finley, *El Mundo de Odiseo,* FCE, Madrid 1978, traducción de la 2.ª ed. de The *World of Odysseus,* Nueva York 1977.

[4] En este sentido M. Finley, op. cit., passim. Y véase E. Cantarella, *Norma e sanzione,* cit., págs. 104 y sigs., con bibliografía.

[5] Homero, *Odisea,* 1, 397.

PRIMERA PARTE

EL CASTIGO

I

EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS VIVOS

La casa (*oikos*) más célebre de los poemas homéricos, aquella cuyas tormentosas vivencias, organización y composición conocemos mejor es la casa de Odiseo. La integraban una mujer, un hijo, una anciana nodriza, las sirvientas destinadas al servicio doméstico y personal de los patronos, un limitado número de dependientes que se ocupaban de custodiar y apacentar a los rebaños. Se trata de personas no necesariamente ligadas entre sí por lazos de parentesco y cuyas relaciones con el cabeza de familia eran diversas, más o menos estrechas, más o menos subordinadas. Pero una cosa tenían en común todos los que vivían en la casa del rey de Itaca o lo consideraban como jefe. Si cometían errores, si infringían las normas que regulaban la vida del *oikos* (evidentemente diferentes de acuerdo con sus respectivas posiciones), correspondía a Odiseo castigarlos. Derecho que no dejó de ejercer Odiseo a su regreso tras la proverbial ausencia de veinte años. Pues, en efecto, sometió a castigos severísimos a quienes habían traicionado su confianza y olvidado sus deberes, comenzando por las cincuenta esclavas infieles.

En la casa de Odiseo: el ahorcamiento de las esclavas infieles

Mientras que el patrón vagaba por los mares, mantenido lejos de su patria por la voluntad de los dioses (y, a veces, por la intervención en absoluto desagradable de fascinantes personajes femeninos), cincuenta de sus esclavas, olvidando sus obligaciones, no sólo habían secundado a los pretendientes a la mano de Penélope, que se habían apoderado de la casa de Odiseo celebrando banquetes y dilapidando sus bienes, sino que se habían unido sexualmente a ellos. Así pues estas esclavas eran doblemente traidoras: infieles a la casa e infieles al patrón. El castigo que merecían era la muerte y por ello Odiseo procedió a ejecutarlas. La descripción es al mismo tiempo poética y terrible. Odiseo, relata Homero:

(...) prendió de elevada columna un gran cable de bajel, rodeó el otro extremo a la cima del horno y estirólo hacia arriba evitando que alguna apoyase sobre tierra los pies. Como tordos de gráciles alas o palomas cogidas en lazo cubierto de hojas que, buscando un descanso, se encuentran su lecho de muerte, tal mostraban allí sus cabezas en fila, y un nudo constriñó cada cuello hasta darles el fin más penoso tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire[1].

Se trata por tanto de un ahorcamiento. Pero ¿por qué Odiseo escogió precisamente el ahorcamiento para matar a las esclavas? ¿Tal vez no tenía una razón específica o, acaso, seguía cierta lógica, aplicaba alguna regla, se regía por una cierta praxis?

Si lo miramos con detenimiento, la muerte reservada a las esclavas no es en absoluto casual. Se debe a una razón muy precisa: en Grecia morir colgado es una muerte típicamente femenina[2]. Y no sólo cuando, como en nuestro caso, se aplica como castigo, sino también cuando es la propia mujer decidida a darse muerte que la elige como procedimiento. Los ejemplos son infinitos. En la *Odisea* (limitándonos a los casos más conocidos), Epicasta, nombre homérico de Yocasta la madre de Edipo, se mata colgándose. Descompuesta por el descubrimiento de su relación incestuosa Epicasta se mata con el *brochos*, el lazo de la horca[3]. Según una leyenda rodia, recogida por Pausanias, también Helena terminó sus días colgada. Cuenta esta leyenda que Helena, expulsada de Esparta tras la muerte de Menelao, buscó refugio en Rodas junto a su amiga Polixo. Pero Polixo, cuyo marido había muerto durante la guerra de Troya, se aprovechó de la situación para vengarse; hizo que sus esclavas se disfrazasen de Erinias y les ordenó ahorcar a Helena[4]. En la tragedia homónima muere colgada Antígona que, al suicidarse con el lazo se sustrae a la condena de Creonte que quería sepultarla viva[5]. En el *Hipólito* de Eurípides (tema sobre el que volveremos), Fedra muere colgándose.

Pero lo que más nos interesa son los numerosos ahorcamientos de vírgenes cuyo recuerdo aparece en los mitos y en los ritos de muchas zonas de Grecia, desde Arcadia hasta Fócide, desde Tesalia hasta el Ática. En efecto, la reconstrucción de estos mitos y de estos ritos –al abrir perspectivas inesperadas y sorprendentes sobre algunos aspectos de la realidad preciudadana– ayuda a aclarar las reglas que presidían la muerte de las mujeres.

---

[1] *Odisea*, 22, 465-473.

[2] Cfr. N. Loraux, *Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations, en Du châtiment*, págs. 194 y sigs., y posteriormente *Façons tragiques de tuer une femme*, París 1985.

[3] *Odisea*, 11, 271-80.

[4] Pausanias 3, 19, 9 y sigs., sobre lo cual ver M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich II, 1955 (1961), págs. 315 y 487. Como otros ahorcamientos (cfr. más adelante en el texto) también el de Helena es *aition* de un rito: como estaba colgada de un árbol es el rito de Helena *dendritis*.

[5] Sófocles, *Antígona* 1204.

Columpiadas o ahorcadas: las Cariátides, Carila, Aletis-Erígone

En Karyai, en Arcadia, en el culto de Artemis participaban ritualmente coros de vírgenes espartanas cuyas danzas (designadas por Luciano con el verbo *karyatizein*) eran el elemento que caracterizaba la fiesta[6]. El rito, dicen los escolios a la Tebaida de Estacio, recordaba un acontecimiento dramático: "*Cum luderent virgines meditatus ruinam omnis chorus in arborem nucis fugit et in ramo eius pependit*[7]." Así pues, mientras jugaban, las vírgenes se colgaron de un nogal temerosas de un peligro[8]. No es difícil imaginar qué peligro podían temer: un rapto o una violación masculina. La frecuencia de los cuentos que reproducen episodios de este tipo es tal que hace de esa suposición mucho más que una hipótesis[9]. Por lo tanto, la fiesta arcadia celebra un ahorcamiento femenino; del mismo modo que lo hace la fiesta délfica llamada *Carila* que describe Plutarco.

Carila era una pobre huérfana que durante una hambruna fue a pedir alimentos al rey en medio de una multitud, pero el rey la expulsó y la golpeó con una sandalia. Entonces Carila, tan pobre como orgullosa, se ahorcó colgándose con su cinturón[10]. La hambruna se agudizó a partir de ese momento y, se le sumó una epidemia de tal gravedad que fue necesario interrogar al oráculo. Éste respondió que era necesario expiar la muerte de Carila y por ello, desde entonces se celebró una fiesta en Delfos cada ocho años durante la cual el rey, tras haber distribuido legumbres y harina, golpeaba con su sandalia a una niña que representaba a Carila. En este momento la niña, tras ser conducida en procesión hasta un subterráneo, se enterraba con una cuerda al cuello en el lugar donde se había sepultado a Carila[11].

Pasemos a Tesalia. En Melitea un tirano llamado Tártaro hacía que sus soldados raptasen a las vírgenes, las hacía llevar a su palacio y allí las violaba. Pero una de ellas, Aspalis, consiguió evitar el ultraje colgándose. Decidido a vengarla su hermano Astigites se puso sus vestidos y se presentó ante Tártaro al que apuñaló. Entonces el pueblo arrojó el cadá-

[6] Cfr. Luciano *de salt.* 10 y Pausanias 3, 10, 7.

[7] *Schol. Stat.*, *Theb.* 4, 225.

[8] A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969, pág. 165, que revela, por otra parte, que "cum luderent" parece aludir a un peligro futuro, mientras que "meditatus" parece referirse al pasado.

[9] A partir, como es obvio, del rapto de *Kore*-Perséfone (*Himno Homérico* II), sobre el que volveremos, para seguir con episodios como, por ejemplo, el relatado en Pausanias 4, 16, 19.

[10] Plutarco, *Cuestiones griegas* XII, 293 E.

[11] H. Usener (sobre cuya obra y personalidad como estudioso ver *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa, 17-20 febbraio 1982, Pisa 1982, "Prefazione" de A. Momigliano) interpreta la fiesta de Carila como la cancelación de un período de tiempo transcurrido (*Italische Mythen*, en *Rhein. Mus.*, 30

ver del tirano a un río que desde aquel momento tomó su nombre e hizo tirano a Astigites. Pero entre tanto había desaparecido el cuerpo de Aspalis, en su lugar había aparecido un nuevo cuerpo llamado *Aspalis Aimelete Hekaerge.* Y todos los años, para recordar el acontecimiento, las vírgenes del lugar sacrificaban un chivo colgándolo, del mismo modo que se había colgado Aspalis [12].

Llegamos por último a Atenas, en donde se celebraba anualmente (el tercer día de la fiesta de las *Anthesteria*) el rito de las *Sartenes (chytroi),* en el transcurso del cual se preparaba una comida especial, la *panspermia,* precisamente en una sartén, se trataba de una mezcla de cereales bañados en miel [13]. Pero el aspecto de los *chytroi* que nos interesa es otro. Durante la ceremonia las muchachas se balanceaban en columpios [14]. Como ocurre a menudo un mito explica este rito. Cuando Orestes, para vengar a su padre mató a Egisto y a Clitemestra, la hija de éstos, Erígone, siguió a Orestes hasta Atenas en donde –presa del desaliento– puso fin a sus días colgándose [15]. Pero en ese momento ocurrió un hecho extraño: las vírgenes atenienses comenzaron a colgarse, como contagiadas, poniendo en peligro el futuro de la ciudad, que casi había perdido completamente a sus muchachas casaderas. El oráculo de Apolo, interpelado, resolvió el problema sugiriendo la construcción de columpios sobre los cuales las muchachas podrían balance-

---

(1875) 182 = *Kleine Schriften* IV, 93). Por el contrario, según M. P. Nilsson (*Griechische Feste,* reimp. Darmstadt 1957, pág. 466) se trataría de un encantamiento para purificar la vegetación (indicado por la referencia a la carestía), al que se uniría un rito de expiación, representado por la sepultura de la muchacha. Por último según L. Gernet, la leyenda de Carila reflejaría un caso de "súplica obligatoria", es decir, de una súplica mágica que obligaría al suplicado a conceder la petición. La fuerza mágica que había hecho obligatoria la súplica habría sido, en este caso, la amenaza (implícita en la actitud del peticionario) de morir ante la puerta del suplicado y de perseguirlo vengándose *post mortem* (cfr. L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne,* en *Année sociologique,* 3ᵉ s., 1951, págs. 21 y sigs. ahora en *Antropología de la Grecia Antigua,* Taurus, Madrid 1980, págs. 153 y sigs.). Sobre las "súplicas obligatorias" volveremos a propósito del mundo romano. Sobre Carila véase también H. Jeanmaire, *Couroi et courètes,* Lila 1939, reimp. Nueva York 1975 y A. Brelich, *Paides e parthenoi,* cit. págs. 428 y 443, n. 2.

[12] Antonino Liberal, Tr. 13 (de Nicandro). De nuevo, cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste,* cit., pág. 235 y A. Brelich, *Paides e Parthenoi,* cit., pág. 443, n. 2.

[13] Cfr. Dídimo, *Schol. Aristoph. Ac.* 1076 y Teopompo = *FGrHist.* 115 F 347 a. Pero sobre el uso de la *panspermia* no hay acuerdo. En efecto, según algunos nadie comería este alimento: cfr. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Cambridge³, 1922, pág. 37; L. Deubner, *Attische Feste,* Berlín 1932, reed. Hildesheim 1969, págs. 112 y sigs. y M. P. Nilsson, *Geschichte der grieshischen Religion,* cit., pág. 595. Según otra interpretación, basada en *Schol. R.* (en base al cual *Schol. M.*) a Aristófanes *Ranas* 218 = Teopompo, *FGrHist.* 115 F 347 b, la *panspermia* habría sido comida por todos los participantes en el rito, excepto los sacerdotes.

[14] Sobre la fiesta en su conjunto véase W. Burkert, *Homo Necans, Interpretation altgriechischen Opferriten und Mythen,* Berlín 1972, págs. 172 y sigs. de la traducción italiana.

[15] *Marm.Par.* = *FGrHist* 239 a 25; Apolodoro *Epítome,* 6, 25; 28b; Pausanias 2, 18, 6-7. Sin embargo, de acuerdo con otra versión Erígone, hija de un ateniense llamado Icario, tuvo un hijo del dios Dionisio y se colgó al saber la noticia de la muerte del dios: cfr. Apolodoro, *Biblioteca,* 3, 14, 7; Higinio, *Fábulas,* 130 y Eliano, *Varia Historia,* 7, 28.

arse suspendidas en el aire, como quien se cuelga, pero sin perder la vida: se trata, como en el caso del coro de Karyai, de un ahorcamiento masivo.

En este momento es difícil no considerar la hipótesis de una relación entre estos mitos y las iniciaciones femeninas[16].

Los ritos de paso de una clase de edad a la sucesiva (uno de los "ritos de iniciación" celebrados en las sociedades precívicas) han estado y están constantemente acompañados por un período de separación (o "margen"), a su vez acompañado de una simbología de muerte. Más en particular, en los ritos de paso de la edad impúber a la púber el adolescente muere simbólicamente para verse sustituido, tras el período de segregación, por un nuevo individuo: un hombre capaz de combatir, es decir, un ciudadano, si se trata de iniciaciones masculinas; una mujer capaz de contraer matrimonio y de engendrar, si se trata de iniciaciones femeninas. En otras palabras, el individuo muere para la clase de edad de la que sale y renace en una posición social nueva y diferente, a la que el grupo lo ha destinado[17].

Pues bien, los mitos de ahorcamiento reflejan la estructura de estos ritos y, al mismo tiempo, encuentran en ellos una explicación. En efecto, en Karyai las vírgenes colgadas del árbol resurgen como nueces; en Tesalia, en el lugar del cuerpo de Aspalis aparece un cuerpo nuevo, al que se honra como si fuese el suyo aunque no lo sea. En ambos casos una muerte y una resurrección, bajo una nueva forma, que simboliza el cambio de *status* de la muchacha e indica su nuevo rol social.

Únicamente el mito de Carila, a primera vista, no refleja el esquema completo, pues Carila no vuelve a surgir. Pero la fiesta que celebra su historia, en Delfos, está conectada con otra fiesta llamada *Herois*, que Plutarco explica como una representación del renacimiento de Sémele y

[16] H. Jeanmaire, *Couroi et courètes,* cit.; G. Thomson, *Aeschylus and Athens,* London[4], 1973, trad. italiana de la 2.ª ed. Londres 1945, *Eschilo e Atene,* Turín 1949, págs. 149 y sigs. y, sobre todo, A. Brelich, *Paides e parthenoi,* cit., han señalado huellas de ritos iniciáticos en diversas localidades griegas. Entre la literatura más reciente, con una especial referencia a Esparta y a las iniciaciones femeninas locales véase C. Calame, *Les Choeurs des jeunes filles en Grèce archaïque,* Roma 1977 y *Hélène, (le culte d')* en *Dictionnaire des mythologies,* París 1982. Para el Ática, B. Lincoln, *The Rape of Persephone: a Greek Scenario of Women's Initiation,* en Harvard Theological Review, 12, 1972, 233 y sigs., y *Emerging from the Chrysalis, Studies in Ritual in Women's Initiation,* Cambridge Mass. 1981, trad. italiana *Diventare Dea,* Milán 1983. Sobre la relación entre los mitos de muerte y las iniciaciones femeninas véase, por último, K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology,* Londres-Nueva York 1989.

[17] Sobre el significado y la estructura de estos ritos véase A. Van Gennep, *Los Ritos de Paso,* Taurus, Madrid 1986 (ed. original París 1909); M. Eliade, *Birth and Rebirth,* Nueva York 1958 (edición francesa *Naissances mystiques,* París 1959) y A. Brelich en la *Prefazione* a *Paides e parthenoi,* cit. La hipótesis que sigue, que relaciona el ahorcamiento con los ritos de paso femeninos, la he desarrollado en *Dangling Virgins : Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece,* en *Poetics Today* 6, 1 (1985) 91 y sigs., y después en *The Female Body in Western Cultures. Contemporary Perspectives,* ed. S. Rubin Suleiman, Cambridge Mass. 1986, 57 y sigs.

habla en relación con ella de una participación de las Tiíades, las sacerdotisas que desempeñaban un papel también muy importante en la fiesta de Carila, llevando a la niña en procesión[18]. Una vez establecida la relación entre las dos fiestas délficas, la estructura del mito de paso aparece en su integridad: el descenso bajo tierra (*kathodos*, la sepultura de la niña) va seguido por una "vuelta a subir" (*anodos*, el retorno de Sémele sobre la tierra durante la fiesta de las *Herois*)[19]. Así pues se trata de una muerte y de una resurrección en las mismas formas en que se describe el mito de *Koré*, la Muchacha, sobre la cual volveremos enseguida. Pero antes de ocuparnos de Koré tenemos que comprender las razones por las que las muchachas atenienses, durante la fiesta en honor de Erígone, se balanceaban en columpios.

Balancearse en un columpio, en Grecia, no sólo era un juego infantil muy apreciado por las chicas: era un rito. Así lo demuestra con claridad la escena pintada sobre un célebre vaso conservado en el museo de Berlín[20], una de las pinturas más célebres del arte ceramográfico griego.

Una muchacha está sentada en un columpio, debajo de ella se leen tres letras: *Ale*, las tres primeras letras de *Aletis*, "la Vagabunda", el sobrenombre de Erígone y, al mismo tiempo, el nombre de la canción que las muchachas cantaban durante la fiesta[21]. Además el columpio sobre el que está sentada la chica no tiene una tabla de madera corriente, sino un verdadero trono con cuatro patas, cubierto por una tela y, para terminar, un sátiro empuja a la chica sobre el columpio.

Pero el columpio en Grecia simboliza el ahorcamiento. Junto al mito de Erígone que lo indica de modo inequívoco (las muchachas deben columpiarse, a sugerencia del oráculo, para satisfacer de modo inocuo su deseo de balancearse en el aire), un testimonio explícito de la identificación entre los dos actos está en la descripción que hace Pausanias de la pintura de Polignoto que representaba a Fedra en un columpio. La pintura, escribe Pausanias, deja entender claramente el modo utilizado por Fedra para matarse[22]. Además Fedra, como sabemos y como es bien conocido, se colgó. Pero el ahorcamiento, a su vez, estaba simbólicamente relacionado con la relación sexual. Aunque prescindamos de la presencia de un sátiro en la escena pintada sobre el vaso al que acabamos de referirnos (sobre las relaciones entre el sátiro y el sexo no es necesario detenerse), la relación se esclarece mediante una fuente de un tipo completamente diferente.

---

[18] Plutarco, *Cuestiones griegas*, XII, 293 C-E.

[19] Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et courètes*, cit., págs. 408 y sigs.

[20] *ARV*² 1131.7. Cfr. L. Deubner, *Attische Feste*, 18 y M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Múnich 1967, 37, 2.

[21] Ateneo 14, 618 e; Pólux, 4, 55; Hesiquio *s.v. aletis*.

[22] Pausanias, 10, 29, 3. Sobre la conexión entre ahorcamiento y relaciones sexuales véase M. Lefkowitz, *Heroines and Hysterics*, Londres 1981, págs. 12 y sigs.; S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre materia, Sociologia e biologia della donna greca*, Turín 1983, págs. 149 y sigs. y H. King, *Bound to Bleed : Artemis and Greek Women*, en *Images of Women in Antiquity* (eds. A. Cameron - A. Kurth), Londres 1983, págs. 109 y sigs.

En el *Corpus Hippocraticum* leemos acerca de un tipo de epilepsia particular que ataca a las vírgenes y que está caracterizado por un efecto singular: las vírgenes atacadas por este mal tienen una desagradable e incontrolable tendencia a colgarse. Pero afortunadamente –especifica el texto– es fácil curarse de esta epilepsia. Está causada por la abstinencia sexual, que en el caso de las vírgenes en cuestión se ha llevado más allá del límite. Ellas ya son muchachas casaderas y su mal deriva del rechazo a casarse: en cuanto se casen su enfermedad desaparecerá[23].

¿Qué consecuencias extraer de la relación entre la secuencia "columpio-ahorcamiento-relación sexual" por una parte y, por otra, los ritos de paso?

Como sabemos estos ritos estaban destinados a hacer morir a una virgen para dar vida en su lugar a una mujer. Pues bien, durante la fiesta en honor de Erígone (cuya estructura –como hemos visto– evoca claramente un rito de paso), las muchachas se balanceaban sobre el columpio, símbolo ya de la relación sexual que las convertía en mujeres ya del ahorcamiento, la muerte simbólica relacionada a su vez con la esfera de la sexualidad femenina.

A todo esto se añade una canción llamada *Aletis, "la Vagabunda"* (el apodo de Erígone), que evoca el estado de una persona separada de su ambiente, alejada del resto de la comunidad, teniendo en cuenta que la muerte iniciática está acompañada y a menudo se ve simbolizada por un período de "segregación". ¿Y qué puede haber de más separado, de más aislado que una persona izada sobre un columpio, elevada de la tierra, suspendida en medio del aire?

En este punto parece más que legítimo avanzar la hipótesis de que el columpio fuese uno de los modos de la muerte simbólica en transcurso de los ritos femeninos de paso de la edad impúber a la púber. Por lo demás, ¿cómo olvidar que columpiarse era desde los tiempos más antiguos un rito de fertilidad?[24]. Gracias a sus múltiples referencias, el columpio era por tanto un instrumento simbólico que señalaba el abandono del estado de virginidad y el renacimiento de las muchachas como mujeres aptas para la reproducción.

¿Puede esta constatación ayudarnos a explicar un episodio singular de la vida de Diógenes de Sínope, llamado "el Perro", fundador de la secta de los cínicos?

Un día, cuenta Diógenes Laercio, el filósofo paseaba entre los árboles. Repentinamente aparece ante su mirada un espectáculo inusitado: de las ramas de un olivo colgaban ahorcados numerosos cuerpos de muchachas. ¿Cuál fue la reacción de Diógenes? Sin tan siquiera detenerse, prosiguiendo su camino, deseó ver colgados "frutos similares" de todos los

---

[23] *Corpus Hippocraticum,* VIII, 464-471. Sobre el concepto griego de virginidad véase G. Sissa, *Le Corps virginal,* París 1987.

[24] Ch. Picard, *Phèdre "à la balançoire", et le symbolisme des pendaisons,* en *Revue archéologique,* 28, 1928, 47 y sigs.

árboles[25]. ¿Se trata de una expresión de su misantropía? ¿De la demostración, en ella, de una vertiente más específicamente misógina? Es difícil decirlo. Pero una cosa es cierta: lo que sorprende en el relato es la absoluta falta de sorpresa del filósofo, a la que responde, a una distancia de unos cinco siglos, la indiferencia de su biógrafo, como si también para este último la imagen de un número impreciso de vírgenes colgadas de un árbol no fuese tan excepcional. La sensación que se extrae es que si "ver colgar semejantes frutos de todos los árboles" era un deseo personal de Diógenes, la falta de sorpresa ante un ahorcamiento femenino masivo sería por el contrario una reacción más general. Tal vez, de alguna forma, los mitos y ritos habían acostumbrado a los griegos a relacionar la idea de ahorcamiento con la suerte de las mujeres. Si esto es cierto, nuestra divagación sobre la simbología de la muerte femenina en el proceso de los ritos de paso no ha sido inútil; permite constatar, volviendo a Odiseo y al castigo que inflige a las esclavas infieles, que cuando elige el matarlas colgándolas de un lazo el rey de Itaca reservó a las traidoras una muerte típicamente femenina.

Pero en Grecia las mujeres no sólo morían colgadas, también morían sepultadas vivas, abandonadas a sí mismas en lugares subterráneos y oscuros. Si, de hecho, este procedimiento no estaba reservado exclusivamente a las mujeres ello no quita que, cuando se reservaba a las mujeres, la muerte en las entrañas de la tierra tuviese un valor particular, un significado específico que, de nuevo, llevaba al proceso simbólico y social que colocaba a la mujer en su función de reproductora del cuerpo ciudadano. Para convencernos de ello es oportuno tomar como punto de partida una de las muertes femeninas más célebres de la Antigüedad: la muerte de Antígona.

En las entrañas de la Madre Tierra: Antígona y Koré

Antígona, la mujer que sacrifica la vida en nombre del "derecho no escrito", de aquel derecho "natural" al que se defiende en contra de las leyes seculares injustas, era culpable de un delito para el que las leyes de la ciudad habían establecido la pena de muerte. La historia es celebérrima. Creonte, el tirano de Tebas, ha prohibido enterrar el cadáver de Polinices, traidor a la patria, amenazando con lapidar al que viole su decreto. Pero Antígona, hermana de Polinices, rinde los honores fúnebres a los restos mortales del hermano. Por tanto es culpable y debe morir.

Ahora bien, en el momento de la condena la pena pronunciada por Creonte es diferente a aquella con la que había amenazado: Antígona

[25] Diógenes Laercio, 6, 2, 52. Sobre el tema véase A. Brelich, *Paides e parthenoi*, cit., pág. 444, n. 2.

será enterrada viva[26]. El hecho de que finalmente muera de una muerte a su vez diferente (como sabemos Antígona se suicidará colgándose) es una cosa que por el momento no nos concierne. Lo que nos interesa es comprender por qué razón la pena de lapidación se conmuta por la de vivisepultura. Y la razón está precisamente en el hecho de que Antígona es una mujer.

La lapidación es una ejecución pública, colectiva, que tiene lugar en el espacio abierto de la ciudad. La ejecución reservada a Antígona, por el contrario, tiene como fin que muera en un lugar secreto, destinado a encerrarse sobre ella para siempre, inexorable y definitivamente.

"Lleváosla", dice Creonte, "encerradla en una tumba subterránea y dejadla sola (...). Ya muera ya viva sepultada en semejante morada nosotros permanecemos puros (...) y a ella nunca se le concederá la posibilidad de habitar sobre la tierra[27]." La virgen tebana, por lo tanto, se ve sometida a una prueba que otras mujeres, antes que ella, han tenido que sufrir. Como recuerda el coro, Dánae (a cuyo padre Acrisio, rey de Argos, se había predicho que el hijo que ella tuviese lo mataría) había estado emparedada en un edificio cubierto con pesadas lastras de bronce [28].

Emparedada viva como Dánae, Antígona está condenada a morir según un rito que hace pensar inevitablemente en una ordalía (de hecho será el dios que decidirá si ella tendrá que morir) y que permite a Creonte no verter directamente su sangre ("Nosotros permanecemos puros", precisa el tirano). Pero lo que nos interesa de esta ejecución es por una parte el carácter silencioso, discreto, secreto que le confiere el aspecto de una ejecución familiar[29] y, por otro, la cuestión que plantea: ¿es posible que, al igual que el ahorcamiento, la vivisepultura sea la utilización en función punitiva de una de las muertes iniciáticas femeninas? ¿Es posible pensar en una prehistoria iniciática también para el procedimiento de muerte de las mujeres en las entrañas de la tierra?

Prescindamos de la aproximación entre muerte y matrimonio (por lo demás bastante significativa) hecha en el momento extremo por la misma Antígona: "Oh sepulcro, oh tálamo", invoca efectivamente Antígona antes de darse muerte[30]. Más allá de esta consideración, una respuesta positiva viene sugerida por algunos de los ritos que, en época ciudadana, continuaban recordando la estructura de antiguas ceremonias iniciáticas. Más en particular, la fiesta llamada *Tesmoforías* y la de las *Panatenaicas.*

---

[26] Sófocles, *Antígona,* 773-780. Sobre el personaje de Antígona, o mejor sobre "Las Antígonas", véase el ya clásico libro de G. Steiner, *Les Antigones,* Oxford 1984, trad. italiana *Le Antigoni,* Milán 1990.

[27] Sófocles, *Antígona,* 883 y sigs.

[28] Sófocles, *Antígona,* 944-945. Pero Zeus, con una lluvia de oro, fecundó a Dánae.

[29] Sobre las eventuales analogías con la muerte de las vestales volveremos en la parte del libro dedicada a Roma.

[30] Sófocles, *Antígona,* 891. Sobre la relación entre bodas y muerte véase N. Loraux, *Come uccidere,* cit. págs. 25 y sigs.

Todos los años en Atenas, durante las *Tesmoforías*, se conmemoraba la célebre historia de Perséfone (también llamada Koré, la muchacha). Un día, mientras cogía flores, Hades, dios de los infiernos, raptó a Perséfone y la llevó consigo a sus reinos subterráneos. Desesperada, Deméter, la madre de Koré, obtuvo de Zeus que se le restituyese a su hija que regresó a la luz del sol. ¿Cómo no captar la correspondencia entre el mito de Perséfone y el esquema de los ritos de pasaje? ¿Cómo no interpretar su rapto y su descenso bajo tierra *(kathodos)* como muerte simbólica-segregación, y su regreso sobre la tierra *(anodos)* como una resurrección?[31]

Pero esto no es todo. Junto a los mitos están los ritos de "descenso" bajo tierra. Cada año, seguimos en Atenas, las muchachas llamadas Arreforas, durante las fiestas *Panatenaicas*, realizaban un rito nocturno consistente en descender por un pasaje subterráneo a lo largo del períbolo de Afrodita *(en kepois)* llevando sobre la cabeza un objeto misterioso que abandonaban allí abajo para sacar a la luz otro objeto cubierto, no menos misterioso que el previamente abandonado. Que también en este caso el descenso bajo tierra simbolizase la muerte es evidente[32].

Durante las ceremonias iniciáticas, por lo tanto, las muchachas griegas morían (simbólicamente) ya sea suspendidas en el aire ya sea encerradas bajo tierra.

Pero las formas de la muerte iniciática femenina no pasaron a formar parte del panorama ciudadano de los suplicios. Lo que no quiere decir, por otra parte, que en la *polis* ya no se colgase nunca más a las mujeres ni se las sepultase vivas. Significa que, en la ciudad, su ejecución, cuando acaecía bajo estas formas, tenía lugar en el recinto cerrado de los muros domésticos, al resguardo de las miradas extrañas. En la vida como en la muerte, éste –y no otro– era el territorio de las mujeres: que las formas de su muerte se convirtiesen en suplicios ciudadanos era simplemente impensable.

El suplicio en el palo del cabrero de Odiseo

En su función de jefe de familia justiciero Odiseo no se limitó a colgar a las sirvientas infieles. También el cabrero Melantio lo había traicionado, pues sustrajo de sus habitaciones doce escudos, doce lanzas y doce yel-

[31] Cfr. B. Lincoln, *The Rape of Persephone,* cit. y *Diventare dea,* cit. Sobre la ceremonia véase I. Chiriassi Colombo, *Paides e gynaikes : note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura antica,* en *QUCC,* 30, 1979, 25 y sigs.

[32] Pausanias, 1, 27, 3 y cfr. A. Brelich, *Paides e parthenoi,* cit. págs. 231 y sigs.; W. Burkert, *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest,* en *Hermes,* 94 (1966) 1 y sigs. trad. italiana *La saga delle Cecropidi e le Arreforie: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee,* en *Il mito. Guida storica e critica* (a cargo de M. Detienne), Bari 1976, págs. 23 y sigs., y en último lugar S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte,* Milán 1990, págs. 152 y sigs., con más bibliografía en la pág. 271, n. 85.

mos de cuero y se los distribuyó a los pretendientes[33]. ¿Cómo castigarlo? Eumeo, el porquerizo fiel, no está seguro sobre lo que se debe hacer:

Tú di sin rebozo si tendré que matarlo, sin más, de lograr dominarlo o ante ti he de traerlo aquí mismo a que pague los muchos desafueros que osó maquinar en tu propia morada[34].

Así pregunta a Odiseo quien, por el momento, tiene cosas más importantes en las que pensar:

(...) Bien de cierto Telémaco y yo mantendremos a raya aquí dentro a los nobles galanes por grande que sea su coraje: id los dos y reatadle los pies y las manos por detrás, arrojadle al tesoro y cerradle las puertas. Más aún, elevándole el cuerpo con soga trenzada, tiraréis hasta hacerle subir por la larga columna a las vigas: que pene, aún en vida, de recios dolores[35].

Los dos a los que Odiseo ordena que procedan a la ejecución (Eumeo y Filetio, el porquero y el boyero) se apresuran en la tarea ejecutando concienzuda y minuciosamente las instrucciones recibidas:

Le saltaron encima los dos, arrastráronlo dentro del cabello y a tierra lo echaron dolido en su alma. Con cruel atadura anudaron sus pies con sus manos retorcidos con fuerza implacable a la espalda (...) enlazáronle el cuerpo después con trenzada maroma y lo alzaron con ella por la alta columna hasta cerca de las vigas[36].

Levantado de la tierra como las esclavas, Melantio se ve sometido a un suplicio cuyo instrumento es, otra vez, la cuerda: pero la diferencia entre su ejecución y la de las esclavas no es irrelevante. Mientras que las mujeres están suspendidas de la cuerda, Melantio se ve fuertemente atado a las vigas con ella. El *brochos*, el lazo que estrangula a las esclavas, no aparece aquí: Melantio está atado a la columna con una maroma. Las esclavas mueren en pocos segundos, sin embargo Melantio sufre "largamente" torturas atroces: el cabrero abandonado en el almacén, tras haberlo "estrechado en la maroma mortal", el porquero y el boyero se van para no regresar hasta más tarde, cuando los pretendientes fueron muertos y las esclavas ahorcadas. Y, en este momento:

Por el patio, pasado el umbral, a Melantio traían: con el bronce cruel le cortaron narices y orejas, le arrancaron sus partes después, arrojáronlas crudas a los perros y, al fin, amputáronle piernas y brazos con encono insaciable[37].

---

[33] *Odisea*, 22, 142-146.
[34] *Odisea*, 22, 166-169.
[35] *Odisea*, 22, 171-177.
[36] *Odisea*, 22, 187-193.

¿Se trata quizá del golpe de gracia? Precedida por una larga tortura, ¿acaso la muerte de Melantio estaba provocada por el "bronce cruel"? Ciertamente no. La suspensión de las vigas y las mutilaciones llevadas a cabo sobre el cabrero forman parte de ritos distintos, el primero de los cuales –y no el segundo– es el fatal. Dicho de otro modo, las mutilaciones no se hacen sobre el cuerpo sino sobre el cadáver de Melantio [38].

Pero entonces, ¿por qué se mutila su cadáver? ¿Por qué este acto de crueldad postrero e inútil?

Una explicación posible está sugerida por la analogía entre las mutilaciones infligidas al cadáver de Melantio y la que en una época posterior los asesinos infligían al cadáver de sus víctimas, en el transcurso de la práctica denominada *maschalismos.*

¿En qué consistía exactamente esta práctica a la que en más de una ocasión aluden los trágicos [39], sin por ello especificar sus modalidades?

Los lexicógrafos la describen con precisión. El asesino, tras haberle cortado al muerto las manos, los pies, los genitales, la nariz y las orejas, ataba las partes cortadas con una cuerda que, pasada bajo las axilas del muerto (denominadas *maschalai*), hacía caer las partes cortadas hacia detrás de su cuello [40]. ¿Pero cuál era la razón de este macabro rito? Su simbolismo no deja lugar a dudas. Al ser mutilado el muerto perdía su fuerza y, por lo tanto, ya no podía vengarse haciendo el mal a su asesino: ésta es la finalidad del *maschalismos* [41].

Establecida la analogía entre esta práctica y las mutilaciones infligidas sobre el cadáver de Melantio, la hipótesis de que la afrenta hecha al cabrero sea el primer *maschalismos* documentado en la historia griega es sin duda sugerente, y a primera vista podría parecer confirmada por la presencia, en los poemas homéricos, de diversas prácticas mágicas.

En la *Odisea*, por ejemplo, Circe, con sus *kaka pharmaka* transforma a los hombres en lobos, en leones o en cerdos [42]. Hermes proporciona a Odiseo un antídoto mágico contra estos venenos, un *pharmakos esthlon* [43]. Helena proporciona la bebida (*nepenthes*), el fármaco que aplaca la ira y el dolor erradicando todas las penas [44]. Ino da a Odiseo un velo encantado que lo salva de la tempestad [45]. Las Sirenas con sus cantos (*aoide*) enferman a cualquiera que las escuche [46]. Los hijos de Autólico curan a Odi-

[37] *Odisea,* 22, 474-477.
[38] *Odisea,* 22, 200.
[39] Esquilo, *Coéforos,* 439; Sófocles, *Electra,* 445.
[40] Cfr. Hesiquio, *s.v. maschalismata* y Suidas, s.v. *emaschalisthe.*
[41] Sobre esto véanse más detalles en E. Cantarella, *Per una preistoria del castigo,* cit.
[42] *Odisea,* 10, 213 y 236.
[43] *Odisea,* 10, 287.
[44] *Odisea,* 4, 219-232.
[45] *Odisea,* 5, 346-350. *Ambroton* es el adjetivo que especifica la calidad del velo que, por lo tanto, es "inmortal" así como son "inmortales" los vestidos que Calipso da a Odiseo (*Odisea,* 7, 265).

seo, herido durante la caza, deteniendo su sangre con un canto mágico[47]. Odiseo realiza un encantamiento para evocar a los muertos[48] y les devuelve la vida durante el tiempo necesario para interrogarles sobre su futuro, para ello les hacía beber la sangre de un chivo y de una oveja recién degollados[49]. En la *Ilíada*, en donde la magia parece menos presente (pero tal vez ello se debe al diferente contenido del relato), no se debe excluir, sin embargo, que aparezca tras el uso de flechas envenenadas[50]. En definitiva, el hombre homérico creía en la magia y recurría a una serie muy variada de prácticas mágicas[51]. Pero pese a ello y pese a la analogía de los cortes infligidos, las mutilaciones sufridas por el cadáver de Melantio no eran un *maschalismos*.

En efecto, en primer lugar el *maschalismos* era un acto mucho más complejo que una simple mutilación y su función apotropaica se basaba en gran medida en la práctica, que acompañaba a las mutilaciones, de atar las partes cortadas tras el cuello del cadáver sirviéndose de la cuerda pasada bajo las axilas (*maschalai*). En definitiva, no es casual que el nombre de la práctica derive de este gesto, posterior a la mutilación: la absoluta imposibilidad de que el muerto se vengue estaba garantizada por el segundo gesto del macabro ritual. Pero la razón fundamental por la cual la afrenta al cadáver de Melantio no era un *maschalismos* era otra. Y es una razón determinante.

El hombre homérico –a diferencia del que vivirá en los siglos posteriores– no temía a los muertos. Aunque amaba por encima de cualquier otra cosa la luz del sol, no consideraba el más allá como algo terrible. Los infiernos para él sólo eran oscuridad y niebla. Eran un lugar en donde no había alegría porque no había vida, pero tampoco había tan siquiera dolor, o remordimiento, o venganza. Los muertos eran sombras, humo, imágenes sin consistencia, sin fuerza, sin posibili-

---

46 *Odisea,* 12, 39-46.

47 *Odisea,* 19, 455-459.

48 *Odisea,* 11, 25-31.

49 *Odisea,* 11, 35-36; 49-50; 87-89; 98-99; 152-154; 390-394.

50 *Ilíada,* 1, 261-262, 329-330.

51 Sobre la presencia en el mundo griego de creencias "mágicas" o "irracionales" pero ya no vistas como expresión de una ingenua mentalidad "primitiva", sino como una actitud mental que puede coexistir y normalmente coexiste con una actitud mental "lógica" o racional (además del ya clásico E. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley 1951, trad. española *Los Griegos y lo Irracional,* Alianza, Madrid 1980), cfr. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science,* Cambridge 1979, trad. italiana *Magia, Ragione, Esperienza,* Turín 1982. Sobre el papel de las creencias mágicas en las sociedades preciudadanas (en las que la magia sería una de las fuerzas sobre las que se basaría el "prederecho") cfr. L. Gernet, *Droit et prédroit,* cit. Con referencia más específica a la presencia de prácticas mágicas en los poemas homéricos cfr. S. Eitrem, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains,* en *Symbolae Osloenses,* 21, 1941, 39 y sigs.; R. Strombert, *The Aeolus Episode and Greek Wind Magic,* en *Symbolae philologicae* Goteburgenses, 1950, 76 y sigs.; G. Germain, *Genèse de l'Odyssée, le fantastique et le sacré,* París 1976, págs. 107 y sigs. Sobre la magia en el derecho, por último (siempre, como es obvio, en referencia a Grecia) véase E. Berneker, *Magie im alten griechischen Recht, en Studi*

dad de actuar[52]. ¿Qué sentido podía tener mutilarlos para impedirles vengarse?

Así pues, es sobre otro plano y no sobre el mágico-apotropaico sobre el que se deben buscar las razones de las lesiones infligidas a Melantio. Se trata precisamente del plano social. Su función, en definitiva, no difiere de la que tienen de forma clara e inequívoca las mutilaciones al cadáver que el héroe homérico infligía en la guerra al cadáver del enemigo.

¿Por qué razón, sino es para demostrar su superioridad y por tanto para deshonrar al muerto, el héroe homérico se podría deleitar, como hacía con frecuencia, decapitando a su adversario e hincando su cabeza en un palo o usándola como pelota?[53]

Las mutilaciones del cadáver de Melantio, se dirá, son de un tipo diferente. Al cabrero no se le corta la cabeza; se le priva de las extremidades, de los genitales, de la nariz y de las orejas. Pero también son diferentes las circunstancias de su muerte y es diferente su *status* con respecto al de quien muere combatiendo por su patria. Aunque sea enemigo, éste es en todo caso alguien que ha caído como un héroe y podría ser recordado como tal. La ofensa hecha a su cadáver está destinada, por lo tanto, a privar a su memoria del honor que de otra forma derivaría de la "bella muerte" que le ha alcanzado en la batalla, en la flor de los años y de la prestancia física[54]. El ultraje hecho a Melantio, por el contrario, se dirige al cadáver de un hombre indigno, muerto por haber traicionado: como consecuencia, debe tener tales características que hagan todavía más evidente su falta de dignidad. Así pues no es casual que al cadáver del cabrero se le haga un suplicio que lo reduce a un tronco informe, irreconocible y completamente privado de toda apariencia humana: las mutilaciones infligidas a Melantio son una especie de castigo accesorio destinado a hacer todavía más infame una muerte ya de por sí privada de toda clase de honor.

G. Grosso, VI, Turín 1974, págs. 77 y sigs.

[52] Es obvio y todavía fundamental remitir a E. Rodhe, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* I, Freiburg I. B. 1890, trad. española *Psiqué. El Culto a las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos,* Labor, Barcelona 1973. Recientemente y con amplia bibliografía véase R. Garland, *The Greek Way of Death,* Ithaca, Cornell U.P., 1985.

[53] Cfr. *Ilíada,* 13, 202-205; 14, 497; 17, 34-40; 17, 125-127; 18, 176-177; 18, 334-335; 20, 401.

[54] Cfr. J. P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé,* en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* bajo la dirección de G. Gnoli y J. P. Vernant, Cambridge U.P. (Cambridge, Londres, Nueva York) y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (París) 1982,

II

EL CASTIGO EN LAS CASAS DE LOS MUERTOS

Hasta aquí hemos estudiado los suplicios capitales ejecutados por Odiseo en el espacio privado de su casa: una de las tantas casas homéricas en cuyo interior un jefe de familia, haciendo valer su inalienable derecho, da muerte a los supuestos culpables de haber quebrantado las reglas de la disciplina doméstica.

Pero junto a éstas, en los poemas existen también otras casas en cuyo interior también existen quienes ejecutan castigos mortales. Son las casas de los difuntos. Son las visitadas por Odiseo cuando, liberado de la magia de Circe, se acerca "a las casas del Hades y de la terrible Perséfone" para interrogar el alma del adivino Tiresias, el tebano[1].

EL CASTIGO DE LOS LADRONES

Junto a las almas que se agitan como sombras, sin voluntad, sin metas, sin destino, Odiseo, en el Hades, encuentra a algunos personajes a los que los dioses, para castigarlos, han reservado un destino que hace de su vida ultraterrena un suplicio ininterrumpido. Se trata de Ticio, Tántalo y Sísifo. Es obvio que estamos en el campo de lo imaginario, pero, ¿hasta qué punto?

El cuadro homérico de la vida social, ya sea familiar o ciudadana, es un cuadro sustancialmente realista. Tal como ha observado Finley, los hechos descritos por el *epos* pueden no ser ciertos, pero tienen que ser "verosímiles"[2]. Los castigos que el poeta describe al relatar la vida familiar y ciudadana deben ser, por lo tanto, castigos que los oyentes, en el transcurso de sus vidas han visto aplicar o, quizás (si no se trata de suplicios mortales), han sufrido personalmente. ¿Pero qué ocurre con los casti-

[1] *Odisea,* 10, 562-565.

[2] Cfr. M. I. Finley, *El Mundo de Odiseo Revisitado (Apéndice I* a *El Mundo de Odiseo),* cit.

gos infernales? ¿Son imaginarios como el mundo de los muertos del cual forman parte? ¿Son proyecciones de miedos, de angustias colectivas? ¿Son expresiones de una crueldad que no encontraba satisfacciones ni tan siquiera en el cruel mundo homérico? Tal vez. Pero no sólo eso. En cierto modo también ellos nos llevan a una realidad social. Cómo era esta realidad es lo que intentaremos comprender seguidamente.

El suplicio de Ticio, Tántalo y Sísifo

Los personajes castigados en las casas del Hades son tres: Ticio, culpable de haber violado a Leto, compañera de Zeus[3]; Tántalo, culpable de haber robado el néctar y la ambrosía a los dioses y de dárselos a los mortales[4]; Sísifo, hijo de Eolo caracterizado en la leyenda por una extraordinaria astucia y, según una de las numerosas versiones de su historia, padre de Odiseo: llegado junto a Autólico para recuperar los animales que éste le había sustraído, Sísifo se había unido a su hija Anticlea, prometida de Laertes, y de la unión habría nacido Odiseo, el *polymetis*[5].

¿Pero cuál había sido la culpa de Sísifo a ojos de Zeus? En su calidad de testigo del rapto de Egina, llevado a cabo por Zeus, desveló al padre de la muchacha el nombre del raptor[6]. Pero esto sólo fue el inicio de una larga querella. En efecto, según una versión más circunstanciada de la historia, Sísifo habría contrarrestado las decisiones divinas recurriendo a una serie de engaños increíbles. Cuando, para castigarlo por su delación, Zeus ordenó a Tánatos que apresase a Sísifo –cuenta esta versión– Sísifo le encadenó a la Muerte, impidiéndole desempeñar sus tareas. Sólo merced a la intervención de Zeus, Tánatos se vio liberado y lo primero que hizo fue volver a apresar a Sísifo. Pero tampoco esta vez se inmutó el hijo de Eolo. Antes de morir hizo que su mujer le prometiese que no le rendiría honores fúnebres; cosa que tuvo como inevitable consecuencia impedir que su alma encontrase un justo reposo en el Hades. Y he aquí la continuación de su estratagema: como había obtenido permiso para estar entre los mortales para castigar la impiedad de su mujer, Sísifo simplemente se cuidó de no regresar al Hades, tal como había prometido, y permaneció feliz sobre la tierra disfrutando de la vida hasta una edad muy avanzada[7].

Pero volvamos a nuestro problema, ¿cómo se castiga a Ticio, Tántalo y Sísifo?

Ticio, el gigante, extendido y atado a la tierra (en donde, dado su volumen, cubría nueve pletros), estaba atormentado por dos buitres que le roían el hígado[8].

---

[3] *Odisea,* 11, 576-581.

[4] *Odisea,* 11, 582-592. El delito de Tántalo no está especificado en Homero, pero el escoliasta lo recuerda: *Schol. Od.,* 11, 582.

[5] *Odisea,* 11, 593-600.

[6] Así Apolodoro, *Biblioteca,* 1, 9, 3, 2 y *Schol. Il.* 1, 180 (pág. 186, 23 y sigs. Bekk.).

[7] Cfr. *Schol. Il.,* 18, 153, refiriéndose a Ferécides.

[8] De nuevo *Odisea,* 11, 576-581.

Tántalo, de pie en un pantano, sumergido en el agua, está a la sombra de frondosos árboles cargados de frutos: "perales, granados, manzanos, bien cuajados olivos, higueras con higos sabrosos". Pero está condenado a un hambre y una sed eternas: cada vez que se inclina a beber o intenta recoger los frutos, el agua desaparece, como engullida por la tierra y los frutos son apartados por el viento lejos de su alcance, hasta las nubes[9].

Por último, Sísifo está condenado por toda la eternidad a empujar una gran piedra hasta la cima de una colina. Pero, cada vez que alcanza la cima, la piedra se le cae y vuelve a caer al valle[10].

Pues bien, tras su fantasía, tras su aparente irrealidad total, la descripción de estos suplicios desvela el recurso a una pena realmente practicada en Grecia.

¿Cuál era esta pena? ¿Cuáles son los elementos que permiten afirmar que las penas infernales no son otra cosa que la trasposición poética de este suplicio?

Para comprenderlo es necesario partir de que, en los escolios a la *Odisea*, el suplicio infligido a Tántalo, el ladrón, es diferente del imaginado por Homero y desde entonces convertido en proverbial. Según el escoliasta, evidentemente menos inclinado que los aedos al cuento fantástico, Tántalo habría estado colgado de una montaña, con las manos atadas[11].

Éste es un suplicio que por una parte recuerda el sufrido por Melantio (culpable a su vez, además de traición, también de robo; en particular de haber robado las armas de Odiseo); y, por otra parte, presenta no pocas analogías con el suplicio al que se vio sometido un tercer y celebérrimo ladrón: Prometeo.

El suplicio de Prometeo

Prometeo había robado el fuego a los dioses[12]. Ésta era una culpa tan grave que determinaba dos castigos divinos diferentes, uno colectivo y otro personal. El castigo colectivo afectaba a todo el género humano al que pertenecía Prometeo, que no había sabido aceptar los límites de su condición específica. El personal estaba destinado a Prometeo en particular, culpable de haber infringido individualmente las reglas de la relación hombre-dios.

La pena infligida a todo el género humano es bien conocida. Zeus envió entre los hombres, que hasta aquel momento habían vivido felices, a Pandora, la primera mujer, "terrible flagelo" (*pema mega*), expresamente construida por Hefesto con la imagen de una casta virgen, llena de gracia (*cha-*

[9] *Odisea,* 11, 582-592.

[10] *Odisea,* 11, 593-600.

[11] *Schol., Od.,* 11, 582. Es interesante destacar que, según el escolio al verso 91 de la *Olímpica* I de Píndaro, Aristarco consideraba espurios los versos 583-584 del canto XI; pero para Píndaro la pena de Tántalo había sido diferente: consistía en una piedra que colgaba de su cabeza (Olímpica I, 57-58).

[12] Hesíodo, *Trab.,* 41 y sigs. El delito de Prometeo es diferente en *Teogonía,* 507 y sigs.

ris), de "deseo destructivo" (*pochos argaleos*) y de "afanes que debilitan los miembros" (*gyiokoroi meledonai*). Éstos eran los dones que le había proporcionado Afrodita, la diosa del amor. Pero junto a ellos Pandora también había recibido otros dones, completamente diferentes: una "inteligencia descarada" (*kuneos noos*), un carácter ambiguo (*epiklopon ethos*), un corazón lleno de mentiras (*pseudea*) y "discursos engañosos" (*logoi aimylioi*)[13].

Así estaba construida Pandora, el "mal tan bello" (*kalon kakon*), "la trampa de la que no se huye" (*dolos amechanos*), de la que –dice Hesíodo– desciende la "raza maldita, la tribu de las mujeres"[14]. ¿Cómo imaginar un castigo peor para la raza hasta ese momento feliz de los hombres?

Pero lo que ahora nos interesa no es Pandora, la pena infligida a todos los hombres, sino la pena infligida personalmente a Prometeo.

Un primer apunte a la modalidad de esta pena se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo, en donde Prometeo está atado a una columna y atormentado por un buitre que devora su hígado todos los días; y como el hígado vuelve a crecer durante la noche, el suplicio no termina jamás[15].

Así pues, Prometeo, al igual que Tántalo en los escolios, está encadenado. Hesíodo no ofrece otros detalles excepto aquel, evidentemente fantástico, del buitre que royéndole el hígado agrava su tormento. El tema no es nuevo, ya lo hemos encontrado en la descripción homérica de la pena infligida a Ticio (inmovilizado como Prometeo pero, a diferencia de éste, atado a la tierra). Evidentemente, estamos ante un tema querido por la fantasía punitiva de los griegos. Pero a nosotros no nos interesan los elementos fantásticos del suplicio de Prometeo sino aquellos, que pudiendo referirse a la realidad, proporciona el *Prometeo Encadenado* de Esquilo[16].

Conducido por *Kratos* y *Bie* (Fuerza y Violencia) a los confines del mundo, Prometeo es encadenado por Hefesto: "Aunque ni tú ni yo lo queramos, voy a clavarte con cadenas de bronce imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos[17]."

---

[13] Hesíodo, *Teogonía*, 569-592; *Trabajos* 69-82.

[14] Cfr. N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus*, en *Arethusa* 11, 1978, 43 y sigs., después en *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París 1981, págs. 75 y sigs.

[15] Hesíodo, *Teogonía*, 520-525.

[16] En el seno de la vastísima literatura sobre el personaje de Prometeo, las obras que se ocupan específicamente de las modalidades de su suplicio no son muchas y en todo caso (con la excepción de A. D. Keramopoullos, *Ho apotympanismos*, Atenas 1923, págs. 61-66) muy raramente se plantea el problema de la correspondencia entre este suplicio y las formas históricas de la ejecución capital. Para detalles interesantes para nuestros objetivos véase en todo caso M. Valgimigli, Eschilo. *La Trilogia di Prometeo*, Bolonia 1904, págs. 364 y sigs.; K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zurich 1951, trad. italiana *La mitologia dei Greci*, Roma 1951 y posteriormente (junto con *Die Heroen der Griechen*, Zürich 1958) bajo el título *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milán 1966, págs. 184 y sigs.; E. Paribeni, *Prometeo*, en *Enciclopedia dell'arte antica*, VI, 1965, págs. 485 y sigs.

[17] Esquilo, *Prometeo*, 19-20. El verbo *passaleuo* (o *prospassaleuo*), que indica la acción de inmovilizar atando, es típico del léxico del *apotympanismos*. Cfr. por ejemplo Heródoto, 7, 33 y 9, 120.

La condena de Zeus había sido en efecto que Prometeo debe "montar guardia en esta roca desagradable, siempre de pie, sin dormir, sin doblar la rodilla"[18]. Por lo tanto Hefesto, aunque a regañadientes, debe ejecutar las órdenes. Kratos, la Fuerza, recordándole la imposibilidad de contradecir la voluntad de su padre, lo exhorta con instrucciones muy precisas sobre los detalles técnicos de la ejecución: "Date prisa, entonces, en encadenarlo (...). Cuando le hayas atado los brazos, dale al martillo con toda tu fuerza y déjalo clavado a las rocas[19]."

Contra su voluntad Hefesto debe comenzar su tarea: "Este codo ha quedado sujeto de modo que es imposible que se desate[20]." Kratos le atosiga: "Ata el otro ahora (...) Colócale un cincho de hierro en torno a los flancos (...) Baja, sujétale las piernas con fuerza (...) golpea los clavos en las cadenas (...)[21]."

Así pues Prometeo está atado a la roca de modo que no puede doblar las rodillas, con los pies y los tobillos inmovilizados por cadenas hundidas con un martillo[22].

¿Cómo no captar la correspondencia entre este procedimiento y la descripción, o mejor, la parodia de un suplicio capital hecha por Aristófanes en las *Tesmoforiantes*?[23]

Mnesiloco, el pariente de Eurípides disfrazado con vestidos de mujer, intenta defender al poeta de las mujeres, que quieren condenarlo a muerte por su misoginia (suerte singular, sea dicho a modo de inciso, la de Eurípides: acusado de odiar a las mujeres por sus contemporáneos y considerado "feminista" por las sufragistas inglesas, que leían públicamente sus obras)[24].

Descubierto, el arquero que actuaba como guardia lleva a Mnesiloco encadenado ante el pritano y se le condena a ser atado al palo (*en te sanidi*): "Tú, guardia, préndelo, átalo a la *sanis*. Después ponte aquí y vigila, y no dejes que nadie se aproxime. A cualquiera que se acerque golpéale con el látigo[25]."

Evidentemente, la orden del pritano trae a la mente de los espectadores la imagen de un suplicio bien conocido cuyo modo de ejecución todos

[18] Esquilo, *Prometeo*, 30-31.

[19] Esquilo, *Prometeo*, 52 y 55-56.

[20] Esquilo, *Prometeo*, 60.

[21] Esquilo, *Prometeo*, 61, 71, 74, 76.

[22] Sobre la posibilidad de que los *apotympanizomenoi* estuviesen atados sentados (confirmada entre otras cosas por la iconografía, que representa constantemente a Prometeo en esta posición) cfr. J. D. Beazley, *Attic Black Figures Vase-Painters*, Oxford 1956, pág. 97, ns. 28-29-30 y pág. 104, n. 124; L. Gernet, *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne*, en *L'antiquité classique*, 5, 1936, págs. 325-339, ahora (en traducción española) en *Antropología*, cit., págs. 251 y sigs., en particular pág. 257 y n. 34.

[23] Sobre la cual insiste también L. Gernet en un artículo del año 1924 traducido con el título *Sobre la ejecución capital*, en *Antropologia*, cit. págs. 263 y sigs. (véase en particular pág. 265).

[24] Cfr. S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, Nueva York 1975, trad. española, *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*, Akal, Madrid 1987.

[25] Versos 930-932.

tenían presente, tal como lo revela, entre otras cosas, la inmediata reacción de Mnesiloco que, en cuanto se le comunica la condena, muestra conocer los detalles de la suerte que le espera, pues pide al pritano que se ate al palo desnudo, sin "mitra ni túnica amarilla": "Ordena al guardián, antes de que me ate a la *sanis*, que me desnude, pues anciano como soy, con mitra y túnica amarilla, no quisiera hacer reír incluso a los cuervos a los que serviré de banquete[26]."

La petición revela claramente que el vestido amarillo era una especie de pena accesoria, infligida a los condenados culpables de delitos especialmente graves. Como era el caso de Mnesiloco, definido como un *panourgos*[27]. Se trataba, en definitiva, de un vestido infamante que añadía vergüenza a la vergüenza de estar expuesto en el palo. Y Mnesiloco, que sabía que había merecido esta pena añadida incluso antes de que el guardián se la comunicase[28], pide que se le perdone: pero toda tentativa de apiadar al guardia es vana, como lo es la petición de "aflojar la estaca"[29]. Es por tanto evidente que a quien se condenaba a la *sanis* no se le encadenaba sin más[30]: se le sujetaba con grilletes regulables, con esposas y clavijas cerradas con anillos que podían ser más o menos estrechos gracias a un tornillo (*helos*). Y por si esto fuese poco su cuello estaba rodeado por un anillo. De nuevo, nos informa sobre este detalle de la ejecución un pasaje de las *Tesmoforiantes*, allí en donde Mnesiloco, desde el palo al que se le ha atado, se expresa con una terrible parodia, evidentemente de grandísima eficacia cómica. En efecto, condenado a morir atado al palo, Mnesiloco finge que es Andrómeda.

Ésta, hija de la nereida Casiopea y de Cefeo, rey de Etiopía, había sido condenada a una muerte sacrificial para salvar a su país de un monstruo. Interrogado por el rey, el oráculo de Amón había dicho que el castigo (enviado por Posidón a petición de las restantes Nereidas para castigar a Casiopea que presumía de ser la más bella) sólo cesaría si se sacrificaba a la hija de Casiopea. Es por ello que se había atado a Andrómeda a las rocas abandonándola a su destino mortal. Pero su belleza la había salvado. Al verla, Perseo se enamoró de ella y prometió que si se la concedían como esposa liberaría al país del monstruo[31]. Pero prescindamos del previsible final feliz de la historia para volver sobre el suplicio de Andrómeda. Al igual que a Prometeo se la había atado a las rocas (*epi tinas petras passaleumene*)[32]. Y Mnesiloco, en la esce-

---

[26] Versos 939-942.

[27] A diferencia de *kakourgos*, sobre el que volveremos, *panourgos* no es un término técnico que indica genéricamente a los peores malhechores (cfr. Aristóteles, *Retórica*, 45, 1).

[28] De la petición de Mnesiloco de que se le ate desnudo Keramopoullos deduce que la ejecución con vestidos era excepcional. Ciertamente, "llevar el vestido" era una especie de pena accesoria. Pero Mnesiloco pide la gracia de que se le mate desnudo antes de saber que se le había decretado esta pena a mayores. El vestido infamante, se deduce de ello, era una pena accesoria frecuente.

[29] Verso 1004.

[30] Versos 1012-1013.

[31] Apolodoro, *Biblioteca*, II, 4, 3; Ovidio, *Metamorfosis*, 4, 665 y sigs.; Higinio, *Fábulas*, 64.

[32] Variante de Luciano, *Diálogos de marineros*, 14, 3. Andrómeda, atada por las manos a una traviesa sostenida por dos palos en una célebre cita de Preneste (*Monumenti dell'Isti-*

na de las *Tesmoforiantes*, fingiéndose Andrómeda ante la sorpresa de los espectadores, se lamenta de dolores "que siegan la garganta" ("Ya no me resulta grata de ver la luz inmortal, así percibida entre dolores que siegan la garganta, hacia el rápido curso de la muerte")[33]. En el teatro, más allá de las diferencias determinadas por las exigencias específicas de la comedia y de la tragedia, el tormento de dos personajes completamente diferentes, Prometeo y Mnesiloco, evoca y reproduce las modalidades del mismo suplicio. Se trata claramente de un suplicio ciudadano, tanto el público de Esquilo como el de Aristófanes lo conocían y lo reconocían con facilidad. Para dar un nombre a este suplicio es necesario reconstruir el modo en que murieron los así llamados "crucificados del Falero".

---

tuto, IV, tav. 40): evidentemente se trata de una referencia diferente al mismo suplicio descrito por Luciano.

[33] Versos 1052-1055.

III

EL CASTIGO EN LA CIUDAD

Los crucificados del Falero

Uno de los suplicios capitales usados en Atenas se llamaba *apotympanismos*. ¿En qué consistía, exactamente, esta ejecución?

De acuerdo con la interpretación tradicional el *apotympanismos* consistiría en matar al condenado a bastonazos, golpeándolo con un garrote [1]. Sin embargo, a partir de los primeros decenios de este siglo, a esta interpretación se contrapuso con cada vez mayor insistencia otra según la cual este suplicio habría sido una especie de crucifixión [2]. ¿Cuál es la reconstrucción exacta? ¿Cómo se mataba al *apotympanizomenos*? Para com-

---

[1] J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechsverfahren*, I, Leipzig 1905, pág. 77, n. 101, define el *apotympanismos* como "Tötung mit der Keule". Es en parte diferente la posición de Th. Thalheim, *s.v. apotympanismos* en *PWRE* y *Rechtsaltertümer* en *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten* II, I, 1885, pág. 141, n. 4, según el cual, sin embargo, el *apotympanizomenos* era muerto a bastonazos: pero el *tympanon* habría sido una "máquina" sobre la que se ataría al reo antes de ser muerto a golpes de garrote.

[2] Esta hipótesis fue avanzada por A. D. Keramopoullos, *Ho apotympanismos*, Atenas 1923, y retomada por L. Gernet, *Sobre la Ejecución Capital*, en *Antropología*, cit., págs. 263 y sigs. También acepta la reconstrucción de Keramopoullos J. Barkan, *Capital Punishment*, cit., sobre el cual véase H. Volkhann, en *Gnomon*, 14, 1939, 52-54. Sin embargo está en contra K. Latte, *Todesstrafe* en *PWRE Suppl.* VII, 1940, col. 1599-1619 (= *Kleine Schriften* cit., pág. 393), según el cual Keramopoulos habría sido llevado a engaño por un error de Thalheim y más en concreto por una interpretación errónea de Plutarco, *Pericles* 28. En efecto, Plutarco cuenta en la vida de Pericles que según Duris éste habría dado muerte a los ciudadanos más influyentes de Samos atándolos a palos (*sanides*: palabra sobre la que volveremos) y haciéndolos matar a bastonazos posteriormente. Observando por otra parte que ya Plutarco excluye la veracidad del episodio (al que no se refieren ni Tucídides, ni Éforo, ni Aristóteles), Latte concluye que en Grecia se aplicaría el *apotympanismos* sólo a los esclavos y que, en todo caso, la imposibilidad de considerar el suplicio descrito por Plutarco como un *apotympanismos* derivaría también de la ausencia del término *tympanon* en su descripción. Pero esta consideración no es determinante puesto que, como veremos más adelante en el texto, el término *sanis* es sinónimo de *tympanon*.

prenderlo es necesario partir del hallazgo de algunos instrumentos de tortura en un cementerio de época presoloniana situado cerca del antiguo Falero[3].

Entre los años 1911 y 1915 en aquella localidad se descubrió una fosa (carente de los objetos que los griegos acostumbraban a depositar en las tumbas), en cuyo interior había diecisiete esqueletos de otros tantos cadáveres arrojados en una fosa común sin honores fúnebres, tal como se solía hacer con los ajusticiados. Pero esto no es todo, los condenados a muerte del Falero habían sido arrojados a la fosa con un anillo de hierro entorno al cuello y garfios en las extremidades. En otras palabras, llevando todavía los instrumentos del suplicio al que habían estado sometidos. ¿Qué suplicio?

En el momento del hallazgo, todavía estaban adheridos trozos de madera a los garfios que sujetaban las manos y los pies de los condenados. Se trataba evidentemente de los restos de un madero sobre el que éstos habían sido alzados e inmovilizados, con el cuello y las articulaciones trabados por el anillo de hierro y los garfios. Ahora bien, es evidente que el *apotympanismos* se ejecutaba de esta forma. En la base de la reconstrucción según la cual el procedimiento consistiría en matar al reo a garrotazos se encuentra un duradero, aunque muy comprensible, equívoco terminológico. En efecto, *tympanon*, significa o bien "mazo", "garrote", "clava" o bien, de forma más genérica, "madero" y algunas veces "arquitrabe"[4]. Por lo tanto *apotympanismos* (palabra ligada al significado genérico de *tympanon*) indicaría la muerte que seguía a la exposición sobre un palo de tortura, como aquel sobre el que se había expuesto a los condenados del Falero.

Fuertemente atados a un madero, los condenados a morir por *apotympanismos* estaban destinados a una larguísima agonía que finalizaría sólo cuando la muerte pusiese término definitivo a los atroces tormentos provocados por los hierros que los sujetaban, por el hambre, la sed, la intemperie y los mordiscos de los animales que desgarraban el cuerpo indefenso[5].

En otras palabras, el *apotympanismos* era un suplicio similar a la crucifixión romana pero no idéntico a ésta. En primer lugar, el instrumento de madera al que se ataba al condenado no tenía forma de cruz, era un simple madero. En segundo lugar, sus manos y sus pies no se clavaban, como las extremidades de los crucificados[6]. Por lo tanto, aunque sufriese dolores

---

[3] El cementerio se excavó en dos ocasiones en los años 1911 y 1915. Bibliografía e información sobre estas excavaciones en L. Gernet, *Sobre la Ejecución*, cit. pág. 264 y n. 8 y más reciente en I. Morris, *Burial and Ancient History. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge U.P., 1987, pág. 226.

[4] Como revela también el uso latino del término: cfr. Vitruvio, 4, 6, 4; Virgilio, *Geórgicas*, 2, 44.

[5] Según el ya recordado relato de Plutarco (*Pericles*, 28) los trierarcos de Samos sobrevivieron al tormento durante unos diez días y se les mató finalmente a golpes.

[6] Sobre la crucifixión, sus orígenes, su aplicación y los modos de su ejecución (todos ellos temas sobre los que volveremos en el capítulo dedicado a la ejecución romana) véanse por ahora P. Thoby, *Le crucifix des origines au concile de Trente. Étude iconographique*, Nantes 1959; U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio*, Roma 1934; E Nardi, *Il processo di Gesù "re dei Giudei"*, Bari 1966, págs. 155 y sigs.; M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung*

quizá todavía mayores que los del *apotympanizomenos*, el crucificado al menos moría más rápidamente a causa de la pérdida de sangre. El *apotympanizomenos* (cuyos sufrimientos se veían con todo exasperados por el collar que le sujetaba el cuello) estaba por el contrario condenado a una larguísima agonía[7].

¿Pero a qué tipo de delincuentes estaba reservada esta muerte terrible? Para individuarlos acude en primer lugar un pasaje de Lisias.

En el discurso *contra Agorato*, acusado de haber denunciado en el 404 a algunos estrategos y taxiarcos posteriormente enviados a la muerte por los Treinta, Lisias se detiene en la descripción de la personalidad moral y civil del acusado. Se trataba de un esclavo, hijo de esclavos, adúltero y delator, hermano de tres delincuentes, que terminaron todos ellos como merecían. En efecto, al mayor se le había descubierto en Sicilia mientras hacía señales luminosas al enemigo y por ello se le había sometido al *apotympanismos* (*apetympanisthe*)[8]. El segundo hermano, que traficaba con esclavos, fue enviado a prisión en donde pereció de un modo miserable. Por último, el tercero fue condenado a muerte como *lopodytes* (ladrón de vestidos), y como tal se vio sometido al *apotympanismos*.

El pasaje se refiere así pues a dos categorías de delincuentes a los cuales se reservaba la crucifixión: los traidores y los llamados "malhechores" (*kakourgoi*). En Atenas la ley definía a estos últimos, se trataba de los ladrones en general *(kleptai)* y, junto a ellos –genéricamente definidos– también algunos ladrones por así decirlo especializados como, precisamente, los *lopodytai*, así como los traficantes de esclavos *(andrapodistai)*[9].

---

in der antiken Welt und die Torheit des Wortes vom Kreuz, en *Rechtsfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburstag*, herausgeg. von J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tubinga-Gotinga 1976, págs. 125 y sigs., ampliado en *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of de Cross*, Londres-Filadelfia 1977, trad. italiana, *Crocefissione ed espiazione*, Brescia 1988 y F. Parente, *Patibulum, crux, furca. Alcune osservazioni a proposito di un libro recente* en *Rivista di filol. class.* 107 (1979) 369 y sigs.

[7] Sobre la crueldad de la ejecución en la cruz (independientemente del hecho de que fuese la griega o la romana) véase lo que escribe Artemidoro de Éfeso, gran intérprete de sueños del siglo II d. de C., al que los contemporáneos contaban, angustiados, sus noches atormentadas por la contemplación de este suplicio: cfr. Artemidoro, *Oneir.*, 152, 4. Traducción española de la obra Artemidoro, *La Interpretación de los Sueños*, Gredos, Madrid 1989, a cargo de E. Ruíz García. Sobre el sueño como hecho cultural y su importancia para la comprensión de la sociedad véase G. Guidorizzi (a cargo de), *Il sogno in Grecia*, Bari 1981.

[8] Lisias, 13, 67.

[9] Así H. M. Hansen, *Apagoge, Endixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, Odense U. P. 1976, en especial págs. 39 y sig. Según Hansen, por lo demás, el elenco de los malhechores contenido en el *nomos kakourgon* no era taxativo. En Atenas, ante la ausencia de un grupo de juristas especializados, la interpretación de la ley dependía bien de los magistrados en funciones en el año en que el proceso tenía lugar, bien (y sobre todo) de los jueces populares que integraban el tribunal y que variaban de día en día. Como consecuencia no era en absoluto improbable que el significado atribuido a la misma ley fuese diferente, incluso en un período de tiempo muy corto. Por lo tanto, refiriéndonos ya específicamente a la ley sobre los *kakourgoi* es bastante difícil establecer con absoluta certeza cuáles fueron exactamente los criminales considerados y tratados como tales. Entre las fuentes en la materia véanse en todo caso Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 52, 1; Antifón, 5, 9

La de los "malhechores" era una clase de delincuentes odiosa cuya situación, en el derecho ático, era muy particular. Si se les sorprendía *ep'autophoro*, equivalente al flagrante delito, podían ser denunciados a los Once (los magistrados a la cabeza de la policía ateniense) con una acción pública extraordinaria llamada *endeixis*, o bien podían ser llevados ante éstos con una acción pública extraordinaria llamada *apagoge*.

En este caso la ley preveía para ellos un procedimiento específico. En efecto, si confesaban se les podía ejecutar sin proceso. Por el contrario, si protestaban se les procesaba regularmente ante el tribunal popular y cuando se les condenaba –como demuestra el alegato contra Agorato– se les sometía al *apotympanismos*[10].

Pero si, de acuerdo con la ley, solamente se definía como *kakourgoi* a los ladrones, los *lopodytai* y los *andrapodistai*, el número de los delincuentes considerados como tales (y por tanto sometidos a *endeixis* y a *apagoge*) era ciertamente más amplio. En este número se integraban, en primer lugar, los que habían cometido el delito definido como *moicheia* y habitualmente traducido con "adulterio"[11]. Los atenienses consideraban a los adúlteros del mismo modo que a los traidores y a los ladrones (la categoría original de los *kakourgoi*) por el hecho de haber cometido uno de los delitos "ocultos" (*lathraia*). Y los griegos consideraban particularmente infames los crímenes cometidos con ocultación, que Aristóteles contrapone a los cometidos con uso de la fuerza (*biaia*)[12]. Pues bien, si se sorprendía a los *moichoi* en el acto[13] y no los mataba el padre, el marido, el concubino, el hijo o el hermano de la adúltera (tal como establecía la ley que, con determinadas condiciones, era "legítimo" hacer)[14], se les trataba como

y sigs.; Lisias, 10, 10; Isócrates, 15, 90; Demóstenes, 35, 47; Jenofonte, *Memorables*, 1, 2, 62 y Platón, *República*, 575 b. Lista completa en M. H. Hansen, *Apagoge*, cit. págs. 39 y sigs.

[10] Si la confesión que legitimaba la muerte de los *kakourgoi* sin proceso tenía que hacerse necesariamente a los Once o si podía hacerse también a la víctima del delito está discutido por D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, Múnich 1983 y posteriormente *The Athenian Law of Adultery*, en *RIDA* 31 (1984) 147 y sigs.

[11] Para la definición del delito de *moicheia* véase E. Cantarella, *L'omicidio legittimo e l'uccisione del moichos in diritto attico*, en *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milán 1976, págs. 129 y sigs., en donde por *moicheia* se entiende, de acuerdo con la opinión dominante, cualquier relación sexual con una mujer, casada o núbil, que no fuese la propia mujer o la propia concubina (a menos que fuese una prostituta). Por contra, según D. Cohen la *moicheia*, que se consumaría sólo con mujeres casadas, sería el equivalente del adulterio moderno; cfr. D. Cohen, *The Athenian Law of Adultery*, cit. Ante la imposibilidad de entrar en el núcleo de la cuestión me limito a remitir a mi *Moicheia. Reconsidering a Problem*, en *Symposion* 1990 (Asilomar, 24-26 sept. 1990), Colonia-Viena, en prensa.

[12] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131 a, 2-9.

[13] Sobre el concepto de flagrancia en el mundo antiguo véase al menos D. Daube, *To be found doing wrong* en *Studi E. Volterra II*, Milán 1971, pág. 3 y sig. Con referencia específica al derecho griego véase D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, cit., págs. 52-57. Sobre las circunstancias en las cuales se consideraba que a un *moichos* se le sorprendía delinquiendo véase E. Cantarella, *Moicheia. Reconsidering a Problem*, cit.

[14] Sobre el concepto de "homicidio legítimo", sobre las hipótesis que entraban en él y sobre las circunstancias que hacían "legítima" la muerte del *moichos*, además de E. Cantarella, *L'omicidio legittimo*, cit., véase más recientemente (misma autora) *Donne di casa e donne*

"malhechores"[15] y se les destinaba al mismo fin miserable que a éstos[16]. Pero no eran los únicos, también a los homicidas se les trataba como *kakourgoi*[17].

En un momento difícil de aislar de manera precisa, pero ciertamente posterior a la legislación de Solón, la ciudad (que normalmente –como veremos– dejaba que los parientes de la víctima ajusticiasen a los asesinos al término de una acción privada de homicidio llamada *dike phonou*, que sólo los parientes podían emprender) admitió que si se sorprendía en flagrante delito a los asesinos podían ser denunciados o llevados antes los Once y, como resulta del discurso de Lisias contra Agorato, en el caso que esto ocurriese y en el caso de que se les condenase, se les sometía al *apotympanismos*[18].

En efecto, según el relato de Lisias se había juzgado a un delator llamado Menestrato como homicida (*hos androphonon*) y como tal –precisamente– se le había condenado al *apotympanismos* por el mismo tribunal popular encargado de juzgar a Agorato[19].

Así pues, tras haber individualizado el campo de aplicación del *apotympanismos*, constatamos que además de ser un suplicio especialmente cruel, era también una ejecución particularmente infamante. Para hacerla tal contribuía, en primer lugar, el hecho de que los maderos del suplicio se levantaban a las puertas de la ciudad, de modo que los agonizantes estuviesen expuestos a la vista y a la curiosidad de todos aquellos que por mil razones tuviesen la ocasión o la necesidad de pasar por allí[20]. Además, también se condenaba a los supliciados en el madero a una pena accesoria, concebida con el fin de aumentar su vergüenza. A veces esta pena era "el vestido amarillo" del que habla Aristófanes; en otras ocasiones, tal vez añadido al vestido amarillo, había el "paseo ignominioso" que los condenados debían realizar por las calles más frecuentadas de la ciudad para que todos pudiesen constatar el fin misérrimo al que su culpa les había destinado[21]; todavía otras veces, sujetos en un cepo, se les dejaba

---

sole in Grecia: sedotte e seduttrici, en *La donna nel mondo antico* (Atti II Congresso Nazionale di studi, Torino, 18-28 abril 1988), Turín 1989, págs. 45 y sigs.

[15] Sobre la aplicabilidad a los *moichoi* del procedimiento especial previsto para los *kakourgoi* véase nuevamente D. Cohen, *The Athenian Law of Adultery*, cit.

[16] Por lo demás, es más que legítimo suponer que también fuesen sometidos al *apotympanismos* los *moichoi* que, de no haber sido sorprendidos en flagrante, eran acusados y condenados mediante una acción pública ordinaria (*graphe moicheias*).

[17] Para la posibilidad de tratar a los homicidas como *kakourgoi* véase M. H. Hansen, *Apagoge*, cit., págs. 47-48. Con una referencia más específica a la posibilidad de someterlos a la *apagoge* véase D. M, MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Nueva York 1978, pág. 120; para la aplicabilidad del *apotympanismos* véase pág. 225.

[18] Sobre los problemas planteados por la acusación contra Agorato véase M. H. L. Meier - G. F. Schömann - J. H. Lipsius, *Der attische Prozess*, Berlín 1883-1887, pág. 278; U. E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Padua 1933, págs. 121-124 y A. Schweizer, *Die 13. Rede des Lysias. Eine historische Analysis*, Basilea 1936.

[19] Lisias, 13, 56. Volveremos sobre los tribunales competentes en materia de homicidio en la parte del libro dedicada a la venganza. Por ahora basta con decir que en estos casos el juicio se desarrollaba ante el tribunal popular: cfr. M. H. Hansen, *The Prosecution of Homicide in Athens*, en *GBRS* 22 (1981) 11 y sigs., en particular pág. 22.

[20] Aristóteles, *Retórica*, II, 1385 a.

[21] Sobre la cual véase G. Glotz, art. *poena* en *DS* cit., IV, 531 y L. Gernet, *Algunas relacio-*

durante cierto tiempo en la plaza expuestos a la curiosidad, a las burlas y a los inevitables malos tratos por parte de la multitud.

El condenado por hurto, dice Lisias, podía verse condenado por el tribunal popular a ser atado por un pie durante cinco días, *en te podokakke*[22]. Éste era un instrumento, especifica el orador, que en sus tiempos se llamaba *sanis*, el madero. Más precisamente, se trataba de un madero perforado, (*tetremenon xylon*)[23], al que se ataba al condenado a veces por un pie, como en el caso al que alude Lisias, otras por los pies, las manos y la garganta. Por ejemplo, sabemos por *Los Caballeros* de Aristófanes que Cleón merecería el suplicio en un madero de cinco agujeros (*pentesyriggon xylon*)[24].

En resumen, el *xylon* es un instrumento de madera, cuyos detalles formales pueden variar, que no servía para golpear sino para inmovilizar. A veces durante un tiempo determinado (y en este caso se le llamaba *podokakke*), otras hasta el momento en que sobrevenía la muerte, y en este caso se le llamaba *tympanos*. Los *tympana* son *xyla en hois etympanison*, los maderos sobre los que se sufría el *apotympanismos*[25].

Recapitulemos. En Grecia existían diversos instrumentos de tortura hechos con madera (según las ocasiones llamado *sanis, xylon* o *tympanon*). El madero era el instrumento de los suplicios graduables en su gravedad y en sus resultados. En los casos menos graves se trataba del madero de la picota (con frecuencia –pero no exclusivamente– infligida como pena accesoria a los condenados a muerte); en los casos extremos era el madero de la crucifixión. Un madero que en la ficción poética recibe a veces el nombre de *kion*, la columna, como aquella a la que se ata a Prometeo con cadenas *(desmoi)* en la *Teogonía*[26]. En este punto la terminología nos lleva inevitablemente a Melantio, el cabrero infiel. En efecto, también se ata a Melantio a una columna *(kion)* y se le sujeta con cadenas *(desmoi)*[27].

El suplicio del madero infligido a Melantio se configura, así pues, como una primera y rudimentaria forma de crucifixión. Melantio, ladrón y traidor, recibe la muerte según modalidades que prefiguran las modalidades de la ejecución que, en los siglos sucesivos, se reservará a todos los ladrones y a todos los traidores.

El suplicio ciudadano más difundido, el *apotympanismos*, hunde por tanto sus raíces y encuentra un precedente en uno de los castigos mortales que, en el mundo homérico, se infligían "en las casas": ya sea en la de Odiseo ya sea en las del Hades.

---

nes entre la penalidad y la religión en la Grecia Antigua, en *Antropología*, cit., págs. 251 y sigs.

[22] Lisias, 10, 16. Cfr. Demóstenes, 24, 103 y 105.

[23] Aristófanes, *Lisístrata*, 680-681.

[24] Aristófanes, *Caballeros*, 1049.

[25] Escolio a Aristófanes, *Dinero,* 476.

[26] Hesíodo, *Teogonía*, 522.

[27] Homero, *Odisea*, 22, 176; 22, 189; 22, 193. Para un análisis más profundo del léxico del *apotympanismos*, con referencia, aparte de a los términos ya examinados, a verbos como *kremao (kremazo, kemannymi)* y *passaleuo* (cuyo uso confirma también la identificación del suplicio con la forma griega de la crucifixión) véase E. Cantarella, *Per una preistoria del castigo*, cit., págs. 63 y sigs.

IV

LA MUERTE DE LAS MUJERES

Desde el interior de las casas homéricas, el suplicio del madero había pasado a los espacios exteriores de la ciudad. El suplicio infligido en casa de Odiseo al ladrón Melantio y en las casas del Hades al ladrón Tántalo, transformado en una especie de crucifixión atroz, se había convertido en el tipo de ejecución reservado más que a los ladrones a todos los "malhechores", a los traidores, a los adúlteros y a los homicidas.

Pero en las casas homéricas no se aplicaba solamente el suplicio del madero: se había ahorcado a las esclavas infieles de Odiseo. Además sabemos que otro de los castigos infligidos a las mujeres consistía en la vivisepultura. ¿Por qué a diferencia del "madero", estas ejecuciones no se habían introducido entre los suplicios ciudadanos? ¿Por qué esta aproximación diferente, esta relación desigual entre el nuevo derecho de la ciudad y las diferentes prácticas de muerte igualmente enraizadas en la historia precívica? ¿Por qué razón la *polis* hace suyas sólo las ejecuciones reservadas a los hombres? ¿Qué consecuencias extraer de esta constatación? ¿Cuál era la relación entre el derecho criminal y las mujeres?

La *polis*, aunque era una organización hecha a la medida del hombre y estaba gobernada por hombres y dirigida por reglas que tenían como destinatarios directos a los hombres, no se desinteresaba por el comportamiento femenino. ¿Cómo podría haberlo hecho? Su reproducción ordenada como cuerpo social y jurídico dependía de su comportamiento. Más precisamente, de su comportamiento sexual. Ciertamente, no fue casual que, en el momento en que se dieron las primeras reglas jurídicas, Atenas se preocupó por individualizar el delito de *moicheia.*

Este término, como sabemos, indicaba todas las relaciones heterosexuales fuera del matrimonio (*gamos*) y del concubinato (*pallakeia*) con una mujer núbil o casada (siempre que, obviamente, la relación no tuviese lugar con una profesional del amor, ya fuese prostituta o hetera). De hecho se consideraba la *moicheia* un comportamiento tan intolerable que indujo a Dracón, el primer legislador ateniense (en el siglo VII a. de C.), a estable-

cer que el *moichos* sorprendido en el acto podía ser muerto impunemente por el marido, el concubino, el padre, el hermano o el hijo de la mujer a la que se había unido[1]. Pero ¿por qué, al hacer esto, Dracón se limitó a hablar de la impunidad concedida a quien mataba al *moichos*? ¿Por qué no habló de la mujer? ¿Acaso significaba este silencio que la mujer no sufría ninguna consecuencia por su acción? Obviamente no. Únicamente significaba que la aplicación del castigo merecido seguía siendo, como siempre lo había sido, una tarea y un derecho del hombre que ejercitaba el control sobre ella. Qué castigo se aplicaba después es otra cuestión y es muy difícil de responder, pero con respecto a esto parece inevitable distinguir entre los derechos del marido, del padre, del hermano y del hijo. El marido, tal vez, no podía disponer a su voluntad de la vida de una mujer que, aunque se le había dado como mujer, era siempre y en todo caso, la hija, la hermana o la madre de otro ciudadano. Lo mismo también es valido para el hombre que convivía con una mujer con la que no estaba casado, aunque su libertad de acción (y de reacción) era presumiblemente mayor que la de un marido. En efecto, las concubinas eran con mucha frecuencia extranjeras, solas en Atenas y que comúnmente no tenían parientes ciudadanos[2].

Pero si la existencia de los parientes de sangre de la mujer podía limitar las reacciones del marido, ¿quién podía impedir a un padre (o, en su ausencia, a un hijo o a un hermano) dar muerte a la que había mancillado el honor familiar? Evidentemente nadie. Lo que no sabemos es con qué frecuencia y según qué modalidades concretas sucedía esto. Pero si las fuentes son extremadamente reticentes al respecto, esto no impide pensar que las formas de ejecución fueron las de siempre: el ahorcamiento y la vivisepultura. Para confirmarlo está, entre otras cosas, todo lo que ya hemos tenido ocasión de observar con respecto a la muerte de Antígona. Cuando ocurre lo impensable, cuando Creonte se da cuenta de que fue una mujer quien violó sus normas, que, al actuar así, lo obligó a tener en cuenta su existencia, la reacción del tirano es inmediata y automática: conmuta la muerte con la piedra en una reclusión en el sepulcro-tálamo. En otras palabras, en una ejecución que adopta las formas del castigo doméstico.

Así pues, incluso cuando la ciudad dictó las nuevas reglas del derecho criminal, las mujeres culpables de los delitos públicos siguieron muriendo privadamente, a manos de sus familiares. Si es que los tenían, obviamente, o mejor, si existían familiares que podían y querían ocuparse del asunto. Pues no debe olvidarse una cosa: el *status* de las mujeres que vivían fuera de un *oikos* era diferente del de las mujeres honestas, que vivían protegidas en una casa y por una casa.

---

[1] Según Aristóteles (*Constitución de los Atenienses*, 4, 1) la ley se fecharía en el año 621-620 a. de C., bajo el arcontado de Aristecmo. Tras ser recopiado por los *anagrapheis* en el año 409-408 a. de C., su texto se encontró en el 1843 y fue publicado por R. Stroud; pero sobre todo esto nos detendremos con más calma en el capítulo dedicado a la venganza.

[2] Sobre la condición de las concubinas véanse A. Maffi, *Matrimonio, concubinato e filiazione illegittima nell'Atene degli oratori*, en *Symposion* 1985, Colonia-Viena 1989, págs. 177 y sigs., y C. Mossé, *La place de la pallaké dans la famille athénienne*, en prensa en *Symposion* 1990, cit.

Honestas, por definición y por obligación, eran las hijas, las hermanas, las madres, las mujeres y las concubinas (de estado jurídico libre) de un ciudadano ateniense. Las que vivían precisamente en un *oikos*. Pero había mujeres que vivían solas. Eran las heteras, las prostitutas así como las mujeres que habrían debido ser "honestas" pero que habían cometido el delito de *moicheia* y no habían recibido la muerte. De hecho estas mujeres salían del grupo de las mujeres destinadas a la reproducción y pasaban a formar parte del de las mujeres destinadas al placer[3]. Las mujeres deshonestas, así pues, lo eran por destino o por disposición legislativa. Eran las que no estaban ligadas a un *oikos,* ya porque no lo habían tenido jamás, ya porque habían sido expulsadas del suyo.

Pues bien ¿cómo se mataba a estas mujeres que infringían la ley y sufrían una condena capital? ¿Y cómo se mataba a las mujeres honestas (las que tenían familiares que las protegían) cuando se las acusaba de delitos por los cuales– cualquiera que fuese el que los había cometido –la ciudad preveía el ejercicio de una acción pública que en caso de culpabilidad comportaba una condena capital? Como sabemos, en estos casos a veces se entregaba a la mujer a sus familiares y, tras haberla expuesto durante el tiempo del proceso a la vigilancia de la ciudad, regresaba para morir, según las reglas, lejos de esas miradas. Pero no siempre había parientes y no siempre éstos estaban dispuestos a encargarse de la ingrata tarea. ¿Qué ocurría en estos casos?

Los procesos públicos: Aspasia, Friné y las otras

Aunque raramente, las fuentes hablan de mujeres acusadas y procesadas públicamente. En algunas ocasiones se trata de mujeres célebres. Por razones diversas lo eran en su época y por las mismas razones estamos informados de sus historias y, como consecuencia, de sus desventuras judiciales. Comencemos así pues por los procesos más conocidos.

El primero es el emprendido contra Aspasia, la concubina de Pericles, acusada de "impiedad" con la esperanza de atacar políticamente al hombre de estado que la amaba tiernamente. Bajo la iniciativa del poeta cómico Hermipo, amigo del demagogo Cleón, el gran adversario de Pericles, se había acusado a Aspasia de tener un burdel. Mejor, de haber transformado su casa en un burdel en el que se prostituían mujeres libres de cuyos favores habría gozado el propio Pericles. Pero, como cuenta Plutarco, Pericles asumió personalmente la defensa de su concubina y abogó por su causa con tal pasión que llegó a verter en el juicio verdaderas lágrimas de dolor. Conmovidos por semejante espectáculo los jueces absolvieron a Aspasia[4].

---

[3] He sostenido la posibilidad de leer en la ley de Dracón la intención de la ciudad de clasificar a las mujeres en dos categorías (aquellas con las que se cometía *moicheia* y aquellas con las que estaba permitido tener relaciones sexuales extramatrimoniales), distintas entre sí e identificadas según su integración o no en un *oikos*, en *Donne di casa e donne sole...*, cit.

[4] Plutarco, *Pericles*, 32.

El segundo es el proceso contra Friné, cortesana de tan extraordinaria belleza que se la representó varias veces como Afrodita.

Del mismo modo que a Aspasia, aunque por razones diferentes, también se había acusado de Friné de "impiedad". En su caso los hechos que habrían supuesto los términos del delito consistían, a primera vista, en un hecho completamente trivial, un simple baño en el mar. Pero este baño, por lo que parece, se lo había dado Friné en el mar de Eleusis, cerca del templo de Posidón, por lo tanto en un lugar sagrado. Además, antes de introducirse en el agua se había desnudado, mostrando formas de tal belleza que, según la leyenda, Apeles –que la había visto– se inspiró de ella para representar a Venus "saliendo de las aguas" (*anadyomene*).

Pero también Friné tuvo un defensor de calidad en el juicio. Se decía de ella que había sido la amante de Praxíteles, quien, a su vez, la había representado como Afrodita de Cnido. Pero en el momento de la necesidad junto a ella estaba Hipérides, el logógrafo que según se decía estaba perdidamente enamorado y que, en aquella ocasión, dio una prueba que se hizo proverbial de su habilidad. Como veía que la posición procesal de Friné era muy complicada, con un verdadero *coup de théâtre*, Hipérides quitó los vestidos a su cliente, permitiendo a los jurados que admirasen el extraordinario espectáculo y –es inútil decirlo– los indujo de este modo a absolverla de toda acusación[5]. Pero no todas las mujeres acusadas de delitos públicos podían contar con defensores de la talla de Pericles o Hipérides y, cuando era así, podía ocurrir que se las condenase.

Esto ocurrió, por ejemplo, a la sacerdotisa Ninos, acusada por Menecles de haber introducido cultos extranjeros y de haber recurrido a prácticas mágicas, tal vez relacionadas con la devoción de estos cultos[6]. Y lo mismo acaeció a la sacerdotisa Teorides de Lemnos, acusada por Demóstenes de "muchos delitos" y en particular "de haber enseñado el engaño a los esclavos". Al menos en la vida de Demóstenes de Plutarco los términos de la acusación aparecen de esta forma[7]. Pero en el discurso *contra Aristogitón* Demóstenes, recordando a los conciudadanos que la habían condenado a muerte, define a Teorides como una envenenadora que usaba y proporcionaba a otros "los fármacos y los encantamientos" (*ta pharmaka kai tas epodas*)[8].

Como en el caso de Ninos, no es fácil decir cuáles fueron exactamente las acusaciones formuladas contra Teorides. Pero en el caso de la sacerdotisa de Lemnos parece, conforme a un testimonio de Filocoro[9], que el proceso al cabo del cual se la condenó fue –una vez más– una acción pública de impiedad (*graphe asebeias*)[10].

---

[5] Ateneo, 590 D; Hipérides, fr. 174 Bl.

[6] Para la acusación de Menecles véase Demóstenes, *contra Beot.*, I, 2 y II 9. Las referencias del mismo Demóstenes en *De falsa legat.*, 281.

[7] Plutarco, *Demóstenes*, 14.

[8] Demóstenes, *contra Arsitog.* I, 69-70.

[9] *FGrHist.* 328 F 60.

[10] Sobre la "acción de impiedad" regresaremos a propósito del proceso de Sócrates.

Por último sabemos de otro proceso terminado con la condena a muerte de una mujer a través de Eliano. Se trata de una mujer condenada por el Areópago acusada de ser una envenenadora (*pharmakis*)[11]. En este caso el hecho de que el tribunal ante el que se celebrase el juicio fuese el Areópago lleva a pensar que el envenenamiento en cuestión no era un acto de magia (y por lo tanto de impiedad) como en el caso de Teorides, sino un tipo específico de homicidio (precisamente el realizado con ayuda de veneno y llamado *pharmakeia*)[12]. Pero lo que nos interesa no es tanto la acusación como la condena, sobre la que sin embargo no tenemos noticias. En efecto, Eliano no especifica las modalidades de la ejecución. Todo lo que se dice es que la mujer estaba embarazada y que por la voluntad del Areópago la sentencia no se ejecutó hasta después del parto[13].

En resumen, las fuentes mantienen un riguroso silencio sobre las modalidades de los suplicios femeninos. Y cuando rompen este silencio lo hacen con referencias a hipótesis que desgraciadamente no nos resultan útiles. ¿Un ejemplo? La primera *Tetralogía* de Antifonte. La esclava favorita de Filoneo había sido inducida con engaños a suministrar un veneno a su patrono. La mujer de éste –madrastra del acusador– le había hecho creer que se trataba de un filtro amoroso. Pero como tras beberlo Filoneo murió, así como el amigo que desgraciadamente había cenado con él, se castigó a la muchacha. Después de ser enviada al verdugo se la puso en la rueda (*trochistheisa*)[14]. Pero éste no era un suplicio ciudadano. Como era esclava se había sometido a la muchacha a una tortura servil.

La forma en que morían las mujeres libres, regularmente condenadas por un tribunal de la ciudad, es algo que desgraciadamente no sabemos. ¿Debemos pensar que sufrían la misma ejecución reservada a los hombres por el mismo delito? Tomemos el caso de Teorides, condenada por *asebeia*. Según las reglas (que examinaremos a su tiempo en el capítulo dedicado a la "expiación") los culpables de "impiedad", si resultaban condenados a muerte, eran "precipitados", es decir, morían estrellados al suelo tras ser arrojados desde una altura, que en Atenas era el famosísimo *Barathron*. ¿Tenemos que pensar que se precipitó a Torides? Teóricamente es posible, pero en la práctica esta eventualidad parece excluida. Al recuerdo de la suerte reservada a Antígona, cuya ejecución por lapidación se conmutó por la de vivisepultura, se añade la consideración de todo lo que acaecía en casos análogos en Roma en donde, como veremos, las mujeres condenadas a muerte tras un proceso público se entregaban a los familiares para que éstos les diesen muerte de forma privada. Si no existían familiares se las dejaba languidecer en la cárcel, en espera de un final menos gro-

---

[11] Eliano, *Varia Historia*, 5, 18.

[12] Sobre la debatida frontera entre voluntario y premeditado, en materia de homicidio, véase la reseña bibliográfica de A. Maffi en *RHDF* 66, 1988, 111 y sigs.

[13] Sobre las reglas vigentes en Roma volveremos en la parte dedicada a la "expiación" en el mundo romano.

[14] Antifón, 1, 20.

sero, y por lo que parece, considerado por un lado menos cruel y por otro más digno[15]. Así pues, públicamente, ante las miradas de todos sólo morían los hombres[16]. Si eran traidores, "malhechores" o si, como los adúlteros y los asesinos, habían sido equiparados en su tratamiento a los "malhechores", morían atados a un madero, el *tympanon* al que se les encadenaba con grilletes, con la garganta y las extremidades trabadas por instrumentos específicos de seguridad y de tortura. En la ciudad, en castigo infligido a estos delincuentes reproducía en sus elementos esenciales el castigo doméstico infligido por Odiseo al cabrero Melantio, así como el castigo mítico que sobre los escenarios teatrales veían los atenienses aplicar a Prometeo por voluntad de Zeus.

Pero los traidores, los *kakourgoi,* los *moichoi* y los asesinos no eran los únicos delincuentes que merecían la pena de muerte. ¿Cuáles eran las formas con las que se ejecutaban las sentencias capitales para los delitos diferentes a los considerados hasta aquí?

Puesto que sobre el terreno de los castigos familiares preciudadanos no hemos encontrado otros tipos de suplicio, los orígenes de las ejecuciones reservadas a los restantes criminales deben buscarse en otro terreno. Tal vez en el terreno de la venganza.

---

[15] Sobre el tema volveremos en el párrafo "Entre casa y ciudad. El suicidio honorable y la muerte por estrangulación y por hambre", en la parte dedicada a Roma.

[16] En sus estudios sobre la muerte femenina en la tragedia N. Loraux observa justamente que, en el teatro, el suicidio de las heroínas queda oculto, resulta invisible. Sobre la escena sólo aparecen antes o después de la muerte y en ocasiones se organiza la acción trágica en torno a su cadáver (como en el caso de Fedra en el *Hipólito* de Eurípides). Pero el momento de su muerte no se representa, sólo se relata con escasas y reticentes palabras, por ejemplo *bebeke*, "se ha ido" (*Come uccidere tragicamente una donna*, en especial págs. 21 y sigs.).

SEGUNDA PARTE

LA VENGANZA

V

LA VENGANZA PRIVADA EN LA SOCIEDAD HOMÉRICA

Junto a la violencia física ejercida por quien castigaba en virtud de un poder personal absoluto e ilimitado, en el mundo griego arcaico existía otro tipo de violencia completamente diferente. Era la ejercida por quien llevaba a cargo una venganza privada. Se trata de un terreno que es necesario explorar para ver si por un casual también en este fenómeno social se encuentran algunos aspectos de la que más tarde será la violencia del Estado. Una vez más, inevitablemente, se trata de partir del momento en el que la *polis* comenzó a organizarse en torno a las estructuras que, al consolidarse, se transformarían en las instituciones públicas ciudadanas [1]. En otras palabras, debemos partir nuevamente de la edad homérica.

En el mundo descrito por los poemas la venganza privada era un deber social. Vengar las afrentas sufridas era un acto no sólo laudable sino inevitable. Al menos para quien quería gozar del respeto y del prestigio que

[1] Sobre el debatidísimo problema del nacimiento de la *polis*, véanse las diferentes posiciones de V. Ehrenberg, *When did the Polis rise?* en *JHS* 57, 1937, págs. 147 y sigs. (= *Zur griechischen Staatskunde*, her. F. Gschnitzer, Darmstadt 1969, págs. 3 y sigs.), W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer*, en *Fetschrift B. Snell*, Múnich 1956, págs. 153 y sigs. (= *Zur griechischen Staatskunde*, cit., pags. 13 y sigs.); F. Gschnitzer, *Stadt und Stamm bei Homer*, en *Chiron* 1, 1971, 1 y sigs., C. G. Thomas, *The Roots of Homeric Kingship*, en *Historia* 15, 1966, 387 y sigs. y *Homer and the Polis*, en *La parola del passato* 106, 1966, 5 y sigs.; A. Austin-P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París 1972, págs. 52 y sigs. (trad. española *Economías y Sociedades en Grecia Antigua*, Paidós, Barcelona 1986); A. Mele, *Elementi formativi di "ethne" greci e assetti politico-sociali*, en AA.VV., *Origini e sviluppo delle città. Il Medioevo greco* (= *Storia e Civiltà dei Greci*, dirigida por R. Bianchi Bandinelli, trad. española *Historia y Civilización de los Griegos*, vol. I, Icaria Bosch, Barcelona 1982, págs. 35-81), Milán 1978, págs. 23 y sigs.; B. Quiller, *The Dynamic of Homeric Society*, en *Symbolae Osloenses*, 56, 1981, págs. 109 y sigs.; E. Cantarella, *Il termine "polis" nei poemi omerici*, en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, Nápoles 1984, págs. 1333 y sigs. y por último I. Morris, *Burial and Ancient History. The Rise fo Greek City-State*, cit., con más bibliografía y con datos arqueológicos fundamentales.

las lenguas del pueblo (*demou phemis*) reconocían a quien se adecuaba a los modelos de comportamiento considerados correctos de acuerdo con el sexo, la edad y el *status* social[2].

Cuáles eran estos modelos (la virgen casta, la mujer fiel, el hijo obediente, el guerrero valeroso, el pobre respetuoso del poder, y así sucesivamente) es algo que emerge inmediatamente de la lectura de la *Ilíada* y de la *Odisea*. En una cultura de tipo oral, como era la griega de este período, la poesía no era un simple fenómeno recreativo. Era un instrumento fundamental de transmisión de valores y de formación de las nuevas generaciones en su respeto. Los griegos, al escuchar a los aedos y a los rapsodos que en las casas de los reyes (*basileis*), en las calles y en las plazas cantaban historias de dioses y de héroes (escuchando, por así decirlo, los cantos posteriormente confluentes en los poemas homéricos)[3], aprendían a conocer cuál debía ser su modelo de vida. Y si eran hombres aprendían cómo debían comportarse para ser considerados héroes.

En efecto, la cultura homérica era por definición una cultura de héroes. Hombres de valor proverbial, hombres que aunque amaban la vida no se detenían ante la muerte, hombres para los cuales morir por la patria, en la batalla, era el honor supremo y el ideal de vida. Así eran los héroes homéricos[4]. Y por lo de ahora, con estas características, se puede decir de forma correcta que corresponden a nuestra idea, por no decir, como sería más justo, a nuestro estereotipo del héroe. Pero sólo por lo de ahora, sólo hasta este punto. En efecto, si tenemos en cuenta otros aspectos (no pocos y ciertamente no secundarios), estos hombres tenían comportamientos bastante lejanos de aquellos que nosotros esperaríamos de un héroe.

Leyendo la *Ilíada* y la *Odisea* no podemos evitar la constatación –para dar un primer y significativo ejemplo– de que los héroes, los más famosos y los más invencibles, con frecuencia y de buen grado lloran[5]. Además no se limitan a verter algunas lágrimas en momentos de particular emoción; se entregan a manifestaciones de dolor increíblemente vulgares.

Vertiendo ríos de lágrimas, Aquiles, Agamenón, Odiseo y Ayax están sacudidos por sollozos, se mesan los cabellos, se revuelven en el polvo. Desfogan, en definitiva, un dolor que a nuestros ojos es bastante poco

---

[2] En efecto, la cultura homérica presentaba rasgos que los antropólogos hallan en las denominadas "culturas de la vergüenza" (*shame-cultures*). Para la definición de estas culturas y las características de la sociedad homérica que permiten definirla así véase todavía E. Cantarella, *Norma e sanzione*, cit., pág. 293 y sigs., con bibliografía.

[3] De nuevo E. Cantarella, *Norma e sanzione*, cit., págs. 30 y sigs., con bibliografía.

[4] Sobre la "bella muerte" del guerrero véanse N. Loraux, *Hebe et Andreia: deux versions de la mort du combattant athénien*, en *Anc.Society* 6 (1975) 1 y sigs.; *La "belle mort" spartiate*, en *Ktema* 2 (1977), 105 y sigs.; *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité*, en *Informations sur les sciences sociales* 17 (1978) 801 y sigs. y *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oration funèbre dans la "cité classique"*, París 1981, passim; J. P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, cit., págs. 45 y sigs.

[5] Cfr. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, París 1984.

"viril", al menos en el significado convencional del término[6]. Y no lloran sólo por motivos privados y en privado. Derraman lágrimas en público, en la asamblea, ante la población reunida. A esto se añade que son violentos, coléricos y absolutamente incontrolables en la manifestación de sus emociones. Por último, cosa a primera vista todavía más sorprendente, con mucha frecuencia se muestran privados de lo que en la actualidad consideraríamos como ideales. Lo que no quiere decir, es superfluo señalarlo, que no tuviesen ideales. Significa únicamente que sus ideales eran diferentes a los nuestros. En la base de las acciones, de las reacciones, de las iras, de los dolores de los héroes se encuentran motivaciones que en la actualidad no dudaríamos en definir como mezquinas y que en última instancia culminaban, en la gran mayoría de los casos, en el deseo de satisfacer un amor propio cultivado de modo narcisista y casi idolatrado[7].

En el tercer libro de la *Ciencia Nueva*, dedicado a *El descubrimiento del verdadero Homero*, Vico observaba que las costumbres de los héroes "vulgares, villanos, feroces, orgullosos, inestables, irrazonables o irracionalmente obstinados, ligeros y tontos (...) no pueden ser propias más que de hombres que por la debilidad de su mente son casi muchachos, que por el vigor de sus fantasías son como féminas y que por el bullir de sus pasiones son como jóvenes violentísimos"[8]. Y no ha faltado quien, partiendo de consideraciones de este tipo, ha llegado a decir que los héroes homéricos eran infantiles e irresponsables[9]. Pero semejante juicio no tiene en cuenta variables culturales cuya consideración hacía decir a Vico que las actitudes de los héroes "tan inconvenientes en esta naturaleza humana civil nuestra" eran sin embargo "muy oportunas en relación con la naturaleza heroica (...) de pundonor"[10].

Anticipando algunos siglos los resultados de los modernos estudios sobre la "cultura homérica"[11], Vico había captado un aspecto fundamental de la sociedad heroica, cuyos valores, de tipo decididamente individual, no reflejaban las instancias de una sociedad basada en la colaboración y tendente a asegurar la paz social. En el mundo homérico cada cual tendía sustancialmente a afirmarse, a imponer a los demás su voluntad y a lograr prestigio gracias a la capacidad de hacerlo. En un mundo tan violento y competitivo, el héroe era aquel que conseguía alcanzar las metas que se había prefijado. Como consecuencia, la primera cualidad funda-

---

[6] Cfr. por ejemplo *Odisea*, 5, 82 y 151-152; 8, 522; 10, 449 (Odiseo); *Ilíada*, 9, 13-15 y *Odisea*, 4, 522 (Agamenón); *Ilíada*, 24, 3-12 y 509-514 (Aquiles); *Odisea*, 4, 185 y 541 (Menelao); *Odisea*, 2, 80-81 y 4, 114 (Telémaco).

[7] Para más detalles sobre el tema véase mi *Norma e sanzione in Omero*, cit., págs. 141 y sigs.

[8] G. B. Vico, *La scienza nuova*, Milán 1957, libro III, cap. I, par. I, pág. 403; trad. española *La Ciencia Nueva*, Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México 1956, vols. 1-4.

[9] M. P. Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, en *Arch. für Rel.* 22 (1923-1924, 363 y sigs.

[10] G. B. Vico, *La scienza nuova*, cit., pág. 401.

[11] Sobre Vico "homerista" véase B. Croce, *Il Vico e la critica omerica*, en *Saggio sullo Hegel*, Baris 1913, págs. 269 y sigs., además de G. Perrotta, *Le teorie omeriche di G. B. Vico*, en *Italia e Ellade*, Florencia 1919.

mental, sin la cual –por definición– un hombre era un canalla, era la fuerza física (*bie*), acompañada –como virtud instrumental– por el valor[12]. Era a la fuerza y al valor a los que, en primer lugar, el héroe debía su *time* (se puede decir su honor) y por tanto su *status* social. Pero fuerza física y valor no eran suficientes. Si quería figurar verdaderamente entre los nobles (*agathoi*) y los "mejores", el hombre homérico también debía ser un buen "hablador".

Adiestrarse y ser bueno en el uso de la palabra era una parte integrante de la *paideia* heroica. No es casual que Fénix, encargado de la educación de Aquiles, lo haya hecho llegar a ser "buen hablador (...) y hacedor de hazañas"[13]. No es casual que Odiseo sea "el mejor entre todos los mortales por consejo y palabra"[14] y Toante, hijo de Andremón, sea alabado porque "en la asamblea pocos dánaos lo vencen, cuando los jóvenes hacen disputas con palabras"[15]. No es casual, a la inversa, que, cuando en el segundo canto de la *Ilíada*, Odiseo golpee con el cetro e insulte al vulgo que no cuenta para nada "en la guerra y menos en el consejo"[16].

"El brazo tiene por lugar la guerra, las palabras en el consejo", dice Patroclo a Meriones que, en el transcurso de una batalla se dedicaba a presumir inútilmente[17]. El héroe debe ser un buen hablador y debe hacer uso de esta cualidad en el momento oportuno, es decir, en las reuniones en las que se adoptan decisiones. Si es un buen hablador de hecho conseguirá hacer aceptar sus propuestas.

De un modo diferente a la fuerza física, la palabra también es instrumento de poder. Sólo si posee fuerza física, valor y habilidad en el hablar un hombre logrará lo que debe ser la meta de su vida: "*Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon*"; "ser siempre el mejor y el más valiente", de acuerdo con la célebre sentencia enseñada por Hipóloco a Glauco y por Peleo a Aquiles[18].

---

[12] Véase A. W. H. Adkins, *Merit and Responsability. A Study in Greek Values*, Oxford 1960, trad. italiana *La morale dei Greci*, Bari 1964. Del mismo autor véase además *"Honor" and "Punishment" in the Homeric Poems*, en *BICS* 7 (1960), 23 y sigs., *"Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle*, en *CQ* n.s. 12 (1963), 30 y sigs.; *Truth, Kosmos and Arete in the Homeric Poems*, en *CQ* n.s. 22 (1972), 5 y sigs.; *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*, en *JHS* 92 (1972), 1 y sigs. y *Art, Belief and Values in the Later Books of the Iliad*, en *CPh*, 70 (1975), 2349 y sigs. Por último véase M. Gagarin, *Morality in Homer*, en *CPh* 82 (1987), 285 y sigs., con las intervenciones de H. Lloyd-Jones y de A. W. H. Adkins citadas más adelante en la nota 11 del capítulo VI. Pero véase también el todavía fundamental estudio de W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I, Berlín 1936 (traducción española *Paideia, La Formación del Hombre Griego*, F.C.E., Madrid 1954, múltiples reediciones), además de G. Wallace, *The Homeric Conception of Human Excellence*, Berkeley 1921, y L. A. Post, *The Moral Pattern in Homer*, en *TAPhA* 70 (1939) 174 y sigs.

[13] *Ilíada*, 9, 443.

[14] *Odisea*, 13, 297-298.

[15] *Odisea*, 15, 283-284.

[16] *Ilíada*, 2, 202.

[17] *Ilíada*, 16, 630-631.

[18] *Ilíada*, 6, 208 y 11, 783.

A esto se añade que "el mejor" era también inevitablemente bello. Según un modelo que pasará al mundo clásico, la belleza física estaba tan completamente ligada al valor, que formaba, también en el léxico, una sola virtud: la *kalokagathía*. Un solo término, tan célebre como intraducible, era suficiente para describir la excelencia moral, física y social[19].

Es casi superfluo decir, en este punto, que el hombre vil también era feo. No es casual que Tersites, el proverbial antihéroe:

> Fue el hombre más feo que llegó a Troya, pues era bizco y cojo de un pie; sus hombros corcovados se contraían sobre el pecho y tenía la cabeza puntiaguda y cubierta por una rala cabellera[20].

No es casual que cuando, en la asamblea, Odiseo da bastonazos al pobre Tersites, el ejército aplauda[21]. Las virtudes iban al paso con el honor (*time*), que quería decir prestigio social y poder, y que el héroe no se podía permitir perder. Y como –en semejante cuadro– el "honor" de quien sufría una afrenta disminuía, mientras que aumentaba el del ofensor, la venganza era un deber social al que no podía sustraerse quien quisiera permanecer entre los *agathoi*[22]. Si la afrenta sufrida había sido la muerte de un pariente o de un amigo, matar por venganza al asesino era inevitable. Sólo así, vengándose, un *agathos* mostraba que era tal y hacía que su familia no se viese deshonrada. Quien realizaba la venganza no era un hombre cobarde. Al reaccionar había mostrado que era más fuerte que el ofensor, había confirmado que el grupo al que pertenecía gozaba merecidamente del prestigio que la colectividad reconocía sólo a quien no aceptaba de forma pasiva recibir una ofensa.

> ¿Por ventura no escuchas la fama ganada en el mundo por Orestes divino vengando la muerte paterna en Egisto falaz, matador de su padre glorioso?[23]

Dice Atenea a Telémaco, incitándolo a vengarse de los pretendientes a la mano de Penélope, los odiosos y alborotadores nobles que dilapidan sus bienes e imperan en su casa[24]. Y, obviamente, quien no se vengaba era

[19] *Ilíada*, 2, 216-219. Sobre la expresión *kalokagathos* véase K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Londres 1974, trad. italiana *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia 1983, págs. 108 y sigs.

[20] *Ilíada*, 2, 216-219.

[21] *Ilíada*, 2, 274-277.

[22] Todavía resulta fundamental remitir a G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel de la Grèce ancienne*, París 1904, al que debe añadirse G. Patroni, *Appunti di filologia e di diritto omerici. III. La vendetta*, en *Rendiconti Istituto Lombardo Scienze e Lettere, classe Lettere*, 74, 2 (1940-1941); A. W. H. Adkins, *Homeric Gods and the Values of Homeric Society*, cit. y C. Gioffredi, *Responsabilità e sanzione nell'esperienza penalistica della Grecia arcaica*, en *BIDR* 40 (1974) 1 y sigs.

[23] *Odisea*, 1, 298-300. véase también *Odisea*, 3, 202-209.

[24] Sobre el comportamiento de los pretendientes, sobre su desmesura *(hybris)* y sobre las

un canalla, un ser despreciable al que nadie, ni tan siquiera las mujeres, podían tener la más mínima consideración. Ni tan siquiera si, como hipótesis, era hermoso como Paris: bello como un dios y por lo tanto capaz de enamorar a Helena hasta el punto de hacer que olvidase sus deberes de esposa. Pero Paris, por desgracia, sólo era *kalos*. Ante la prueba de los hechos (la guerra), ante su falta de valor, la propia Helena llega a despreciarlo. ¿Qué clase de hombre es si no es capaz de vengarse?

Lejos de su hogar, casada con un bello desarmado, Helena atribuye su mala suerte a los dioses. Son ellos quienes la han inducido a seguir a Paris hasta Troya, provocando a los griegos y troyanos males sin fin:

> Y ya que los dioses determinaron causar estos males, debió tocarme ser esposa de un varón más fuerte, que fuese sensible a la venganza a las muchas afrentas de los hombres[25].

La virtud que Helena deseaba en Paris, la que le permitiría estimarlo, no era otra que la vindicativa.

La venganza por lo tanto era el arma que aseguraba la *timé*. De ella no dependía solamente el honor individual, sino también y sobre todo la confirmación de posiciones de privilegio social que no debían discutirse (la de los *agathoi*), de inferioridades no menos indiscutibles (la del pueblo, el *demos* al que pertenecía Tersites) y –dentro de estas jerarquías– el equilibrio en las relaciones de poder entre las familias nobles. En otras palabras, la venganza era la garantía del equilibrio social.

Pero esto no quiere decir que, también en un mundo dominado por estos valores, no se puedan percibir ya las primeras tentativas de limitar, controlándolo, el uso indiscriminado de la fuerza.

---

afrentas infligidas a Odiseo véase E. Cantarella, *Spunti di riflessione critica su hybris e time in Omero*, en *Annuario scientifico Facoltà Scienze Politiche "Panteios"*, Atenas 1981.

[25] *Ilíada*, 6, 349-351.

VI

EL CONTROL PÚBLICO DE LA VENGANZA PRIVADA: EL ESCUDO DE AQUILES

En el mundo homérico se había ido afirmando poco a poco una praxis social que, primero de un modo restringido pero haciéndose progresivamente más común, había limitado la frecuencia del recurso a las venganzas privadas. Esta praxis consistía en la oferta de una *poine*, es decir, de un rescate fijado en especie en un primer momento y después en dinero que el ofensor daba al ofendido y que éste podía libremente aceptar o rechazar. Con esta consecuencia: si se aceptaba la *poine* quien la recibía (en el transcurso de una ceremonia pública) obtenía al mismo tiempo una solemne y pública satisfacción por la afrenta sufrida. De hecho toda la población asistía a la ceremonia de la entrega y al hacerlo así constataba que el ofensor había admitido implícitamente que no podía sostener la represalia. En otras palabras, que reconocía la superioridad del ofendido.

Al recibir la *poine*, escribe Homero, "se aplaca el corazón soberbio y el ánimo del otro que ha recibido el rescate"[1]. El ofendido ha recibido la reparación y puede aplacar su "ira" que no es únicamente un sentimiento, sino también la expresión de su nobleza, de su valor y de su fuerza. Pero para que esta "ira" pueda cesar el ofendido debe recibir una satisfacción pública cuyas modalidades están reguladas por normas bien precisas, claramente ilustradas por el procedimiento según el cual Agamenón paga a Aquiles la *poine* por el ultraje que le ha infligido al sustraerle a Briseida, la esclava que formaba parte del botín de guerra *(geras)* del Pélida y, por tanto, del reconocimiento de su honor como guerrero[2].

---

[1] *Ilíada*, 9, 635-636.

[2] Sobre la división del botín y sus reglas véase D. Asheri, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*, en *Memorie Accademia Scienza*, Turín 1966, págs. 10 y sigs. Con referencia a Briseida como *geras* véanse E. Cantarella, *Norma e sanzione*, cit., pág. 116 y L. Bottin, *Onore e privilegio nella società omerica*, en *Quaderni di storia* 10 (1979) 71 y sigs.

En el canto diecinueve de la *Ilíada* la descripción del rito es larga y precisa. Los dones que Agamenón ofrece a Aquiles como *poine* se deben exponer "para que todos los vean con los ojos y tú te alegres en el corazón", como dice Odiseo, que actúa como maestro de ceremonias, a Aquiles[3]. Cumpliendo su cometido esto es lo que hace el rey de Itaca ayudado por jóvenes aqueos:

> Lleváronse de la tienda los siete trípodes que el Átrida había ofrecido, veinte calderas relucientes y doce caballos; e hicieron salir siete mujeres, diestras en primorosas labores, y a Briseida, la de hermosas mejillas, que fue la octava. Al volver, Odiseo iba delante con los diez talentos de oro que él mismo había pesado, y le seguían los jóvenes aqueos con los presentes. Pusiéronlo todo en medio de la plaza (...)[4].

Para Agamenón había llegado el momento de pronunciar un "gran juramento" en nombre de Zeus, de Gea, el Sol y las Erinias "que bajo tierra castigan a los hombres que han cometido perjurio", jura que "nunca había acercado su mano" a la joven Briseida, que había permanecido "intacta" en su tienda[5]. Para completar el rito es necesario un sacrificio:

> Dijo, y con el cruel bronce degolló el jabalí, que Taltibio arrojó, haciéndole dar vueltas, al gran abismo del espumoso mar para pasto de los peces (...)[6].

Sólo en este momento –por fin– Aquiles renuncia a la célebre "ira funesta", que no es otra cosa que su despiadada venganza: ¿qué peor calamidad podía acaecer al comandante de las tropas griegas que la de ver al Pélida retirarse desdeñoso del combate, en beneficio inesperado e increíble del enemigo? Pero ahora Aquiles puede volver a coger las armas. Todos los griegos han visto que Agamenón ha reconocido su superioridad.

La función social de la *poine* es evidentemente fundamental: quien la recibe ya no tiene que atenerse a la obligación de la venganza. Pero si ha renunciado a la venganza es sólo porque ha recibido una satisfacción alternativa[7].

Pero ¿cómo se valoraba en el mundo heroico la aceptación de la *poine*? En un primer momento con una cierta sospecha. Se trataba de una especie de compromiso, llamémoslo así, que aunque salvaba el honor (*time*) dejaba sin embargo algunas dudas sobre la fuerza *(bie)* y el valor de quien la aceptaba. La venganza, en otros términos, proporcionaba más

---

[3] *Ilíada*, 19, 173-174.

[4] *Ilíada*, 19, 243-249.

[5] *Ilíada*, 19, 258-263.

[6] *Ilíada*, 19, 266-268.

[7] Cfr. H. J. Treston, *Poine. A Study in Ancient Greek Blood Vengeance*, Londres 1923 y posteriormente E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco en romano*, Milán 1976, págs. 13 y sigs., y *Norma e sanzione* cit., págs. 231 y sigs.

honor y mayor satisfacción. Y como muestra de ello valga un solo ejemplo. Antes de aceptar la compensación ofrecida por Príamo para rescatar el cadáver de Héctor y darle finalmente sepultura, Aquiles se dirige a la sombra de su amigo Patroclo (que, como es bien sabido, había muerto a manos de Héctor):

> No te enojes conmigo, oh Patroclo, si en el Hades te enteras de que he entregado el cadáver del divino Héctor al padre de este héroe; pues me ha traído un rescate digno, y de él te ofrendaré la parte debida[8].

Aquiles, téngase en cuenta, ya había vengado a su amigo al matar al héroe troyano. No consentir que a su maltratado cadáver se le rindiese el último homenaje era una venganza añadida que, entre otras cosas, era reprobada por los dioses[9]. Pero con todo casi parece que Aquiles, al aceptar la *poine*, haga una afrenta al amigo muerto. Sin embargo esto no quita que, en otras ocasiones, el comportamiento de quien ha aceptado la *poine* se presente como ejemplo de magnanimidad:

> Por la muerte del hermano o del hijo se recibe una compensación; y una vez pagada, el matador se queda en el pueblo, y el corazón y el ánimo airado del ofendido se apaciguan (...)[10].

Dice Ayax Telamonio a Odiseo, aludiendo a Aquiles, antes de que éste decida aceptar los dones ofrecidos por Agamenón para compensarlo de la sustracción de Briseida.

En resumen, al modelo heroico se añade en los poemas el modelo de un hombre cuya acción está inspirada por principios que no son exclusivamente competitivos y que no se limitan a afirmar su individualismo exasperado. En otros términos, junto a los valores heroicos tradicionales vemos la lenta afirmación de valores nuevos y diferentes, inspirados por un punto de vista de tipo cooperador. Éste es en primer lugar el deseo de contribuir al bien común y, de este modo, a la justicia[11]. Y en este nuevo cuadro de valores se sitúa, precisamente, el modo diferente con el que se valora la aceptación de la *poine*.

Cansada del continuo estado de beligerancia provocado inevitablemente por una cadena incontrolada de venganzas, la conciencia social no sólo había aprendido a considerar positiva la elección de quien aceptaba

---

[8] *Ilíada*, 24, 592-595.
[9] *Ilíada*, 24, 44-45, 52 y 113-114.
[10] *Ilíada*, 9, 632-637 (y véase también *Ilíada*, 11, 765-789).
[11] Sobre los nuevos valores véase otra vez A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, cit., págs. 11 y sigs., según el cual estas virtudes "cooperativas", y en particular la justicia, habrían permanecido en todo caso como virtudes menores. Es diferente la opinión de M. Gagarin, *Morality in Homer*, en *CPh* cit., con intervenciones de H. Lloyd-Jones, *Note on Homeric Morality*, íbid., págs. 307 y sigs. y A. W. H. Adkins, *Gagarin and the Morality of Homer*, íbid., págs. 331 y sigs.

el rescate, sino que había establecido paulatinamente que, una vez hecha, esta elección tenía que ser definitiva. En otros términos, que la *poine* era alternativa a la venganza.

El valor fundamental de esta regla se había consagrado por la introducción de un órgano jurisdiccional, representado por el consejo de los *gerontes*, llamado a resolver las eventuales controversias al respecto.

Para aclarar cómo se llevaba a cabo esta jurisdicción interviene la descripción del proceso esculpido por Hefesto sobre el escudo de Aquiles y descrito en el canto dieciocho de la *Ilíada*:

> Los hombres estaban reunidos en la plaza, pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la compensación que debía pagarse por un homicidio: el uno, declarando ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha; el otro, negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito recurriendo a los jueces. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y levantándose uno tras otro publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que de ellos dijese la sentencia más recta[12].

Así pues, un hombre había matado a otro hombre. Los pertenecientes al grupo del muerto querían ejercer la venganza sobre un integrante del grupo del homicida. Pero éste, afirmando que ya había pagado una *poine*, había recurrido a los *gerontes*. Ante el pueblo reunido en la plaza cada uno de los contendientes había depositado un talento de oro. Al término de la querella los dos talentos se asignarían al que había dicho la verdad.

Los *gerontes*, por lo tanto, tenían que dirimir si se había pagado el rescate o no. Pero las consecuencias de su decisión no eran solamente pecuniarias (la asignación de los dos talentos). Su juicio de establecimiento de los hechos contenía en realidad una orden implícita: si se había pagado la *poine* la tentativa de venganza –por parte de quien había afirmado no haberla recibido– debía cesar. Por el contrario, si la *poine* no se había pagado, el que no la había recibido o no había querido aceptar la compensación tenía el derecho de llevar a término su represalia.

Implícitamente autorizado por los *gerontes* para matar, en este caso, el pariente del muerto ya no actuaba exclusivamente para defender su honor y su interés privado. La sentencia le otorgaba una delegación implícita para que usase la fuerza física y así garantizase el respeto de una regla de comportamiento que el grupo social consideraba fundamental para su supervivencia: quien había matado debía morir. Su única posibilidad de salvación (siempre que no se pusiese a salvo huyendo) consistía en convencer a los parientes del muerto que aceptasen la *poine*. En este caso, como lo

[12] *Ilíada*, 18, 497-508.

demuestra el proceso, la colectividad tutelaba su vida. En el caso contrario, los parientes del muerto podían matarlo. Pero en este momento, quien mataba al homicida no actuaba ya como un vengador privado, sino como un "agente socialmente autorizado" para usar la fuerza[13].

[13] Como he intentado demostrar en E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit. págs. 68 y sigs. y en *Norma e sanzione*, cit. págs. 251 y sigs. Posteriormente apareció la interpretación diferente de M. Gagarin, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles, Univ. Calif. Press 1986, sobre el cual véase E. Cantarella, *Tra diritto e prediritto: un problema aperto,* en *Dialogues d'histoire ancienne*, 13 (1987) 149 y sigs.

VII

LA VENGANZA PRIVADA EN LA CIUDAD

LA LEY DE DRACÓN

En el siglo VII a. de C., cuando los puntos de vista cooperativos se afirmaban progresivamente y comenzaban a prevalecer sobre los individuales y cuando los intereses personales comenzaban a verse subordinados a los de todos, se llevó a cabo una profunda revolución. En efecto, se estableció que la inobservancia de las reglas de comportamiento comúnmente consideradas vinculantes ya no se sancionase con la exposición a la venganza sino con la aplicación de las penas establecidas por la ciudad. Se trata, como decíamos, de una transformación social y cultural profunda, de un verdadero y específico cambio de orientación en las mentalidades, los hábitos, las tradiciones. Pero esta revolución se realizó, sin embargo, sin rupturas violentas ni traumáticas, en una tentativa constante de conciliación de lo nuevo con lo viejo y de imponer, de lo nuevo, sólo aquello que la conciencia social podía aceptar sin traumas excesivos. En otras palabras, la *polis* se limitó –de modo oportuno– a establecer reglas cuyo respeto era razonable esperar. Éste es precisamente el marco en que se valoran estas reglas y en el que es posible entender el alcance de la intervención ciudadana en materia de homicidio.

La antigua praxis de la venganza se había limitado, pero no se podía cancelar por completo y de improviso. Lo que se podía hacer razonablemente era regularla y someterla de manera creciente al control público.

Si en la época homérica los *gerontes* habían sido los encargados de ejercer un primer control para que no se expusiese a la venganza quien ya había pagado un rescate, con todo ningún control existía, en aquella época, cuando el homicidio se había cometido realmente. En este caso el control sólo era social. Además todavía no existía ningún control sobre las circunstancias de la muerte (más específicamente sobre el grado de la voluntad culpable de quien había matado) y sobre los modos en que los parientes de la víctima lo mataban. Una vez establecido que la familia del muerto

no había recibido todavía una *poine*, la ciudad homérica se retiraba y daba paso a los parientes de la víctima, que podían matar personalmente al homicida, como habían hecho durante siglos. Así había nacido, tanto en Grecia como en otros lugares[1], el sistema de la delegación para matar hecha por la ciudad a los parientes del muerto.

Pero en el siglo VII a. de C., en Atenas, la célebre ley sobre el homicidio atribuida a Dracón introdujo algunas novedades fundamentales.

La ley, que según Aristóteles se fechaba en el 621-620 a. de C., bajo el arcontado de Aristecmo[2], establecía que los homicidas se dividían según el diferente grado de la voluntad culpable, y por consiguiente se les castigaba con penas diversas. Si el homicidio había sido premeditado *(ek pronoias)* la pena era la muerte. Si no había sido premeditado *(me ek pronoias)* o involuntario *(akousios)* la pena (hecha la salvedad de que existía la posibilidad de obtener el perdón de los parientes de la víctima convenciéndoles de que aceptasen la *poine*) era el exilio[3].

Junto a estos tipos de homicidio estaba previsto además el llamado *phonos dikaios* (homicidio legítimo), es decir, el que se cometía en circunstancias que se consideraban justificadoras de la reacción homicida y que por tanto carecía de pena.

Los casos de homicidio legítimo eran más de uno. De un modo preciso se consideraba "justa": 1. La muerte involuntaria del adversario durante los concursos atléticos; 2. La muerte de un compañero de armas durante la guerra, por error; 3. La muerte de un ladrón en caso de asalto por la calle; 4. La muerte del hombre sorprendido mientras mantenía relaciones sexuales con la mujer, la madre, la hija, la hermana o la concubina del homicida (circunstancia a la que ya hemos tenido ocasión de aludir)[4]. En este último caso, por tanto, el homicidio legítimo no era otra cosa que una venganza cuya realización autorizaba y legalizaba la ciudad. Pero desde

---

[1] Como veremos en la parte dedicada a Roma.

[2] Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 4; 1. El texto de la ley (recopiado en el año 409-408 a. de C., por los *anagrapheis* nombrados para recopiar el texto de las leyes vigentes) se encontró en el año 1843 durante las excavaciones para la iglesia metropolitana de Atenas. La estela se había colocado en el *agora*, frente a la *stoa basileios* y se conserva en el Museo Epigráfico de Atenas con la sigla EM 6602. También está editada en las *Inscriptiones Graecae* I3, 104.

[3] Sobre el concepto griego de voluntariedad, con particular referencia al homicidio y a la ley de Dracóm, véase E. Cantarella, *Phonos me ek pronoias*, en *Symposion* 1971, Colonia - Viena 1975, págs. 293 y sigs. (republicado, ampliado y reelaborado en *Studi sull'omicidio*, cit., págs. 79 y sigs.) con la propuesta de interpretar el *phonos ek pronoias* como homicidio "premeditado". Véanse posteriormente con opiniones diferentes M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven 1981, págs. 40 y sigs. y D. Nörr, *Zum Mordtatbestand bei Drakon*, en *Studi A. Biscardi*, IV, Milán 1983, págs. 631 y sigs. y *Causa mortis*, Múnich 1986; R. W. Wallace, *The Areopagus Council to 307 b.C.*, Baltimore-Londres 1989, págs. 97 y sigs. Reseña completa de la bibliografía más reciente en A. Maffi, *Chronique* en *RHDF* 67 (1989).

[4] Para mayores detalles y para la indicación de las fuentes véase E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., págs. 131 y sigs. *L'omicidio legittimo e l'uccisione del moichos nel diritto attico*, así como *Moicheia. Reconsidering a Problem*, cit.

ahora únicamente en circunstancias completamente excepcionales y taxativamente establecidas. La nueva regla, de hecho, exigía que no se pudiese matar a nadie sin una sentencia de culpabilidad previa.

El mayor grado de control sobre la violencia, con respecto a la época homérica, resulta evidente. Ahora existían órganos jurisdiccionales encargados de establecer si el homicidio se había cometido efectivamente, de evaluar el grado de culpabilidad del asesino y de decretar la pena. Estos órganos jurisdiccionales eran dos: el tribunal del Areópago, al que correspondía juzgar los homicidios premeditados, y el tribunal de los Cincuenta y Uno (los cincuenta y un Efetas), a los que correspondía juzgar todos los demás homicidios[5].

Lo que ocurría después de que el Areópago y los Efetas hubiesen emitido un veredicto de culpabilidad es algo que, por lo demás, la ley no dice. Pero sobre este problema volveremos enseguida, tras haber descrito sumariamente el procedimiento de las acciones de homicidio, que permaneció en vigor durante toda la época clásica y que llevó insertas de forma evidente las huellas de su derivación del sistema de la venganza privada.

El procedimiento para los delitos de sangre

Con la excepción de los casos extraordinarios a los que ya hemos tenido ocasión de apuntar (los que permitían la realización de una acción pública extraordinaria), los procesos por homicidio en Atenas se celebraban por iniciativa de los familiares de la víctima que, para ello, debían realizar dos actos solemnes[6]. El primero consistía en presentarse ante el arconte-rey *(basileus)* e indicar el nombre del presunto asesino. El segundo consistía en presentarse ante la tumba del muerto y plantar una lanza, de un modo semejante al de declarar simbólicamente el inicio de una guerra[7]. Sólo en este momento y con estas condiciones el proceso podía lle-

[5] Sobre la organización de estos tribunales véase D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law* (Publ. Univ. Manchester, 15), Edinburgo 1973. Sobre el Areópago en concreto véase de nuevo R.W. Wallace, *The Areopagus Council*, cit.; E. Heitsch, *Der Archon Basileus und die attischen Gerichtshöfe für Tötungsdelikte*, en *Symposion 1985*, Colonia-Viena 1989, págs. 71 y sigs.; y por último G. Thür, *Die Zuständigkeit des Areopags als Blutgerichthof*, en *Symposion* 1990 (Asilomar, 24-25 sett. 1990), Colonia-Viena, en prensa.

[6] Como resulta evidente me refiero aquí a la acción privada por homicidio (*dike phonou*). Contra los asesinos, por lo demás, también se podía emprender una *apagoge* que, como sabemos, es una acción pública especial para la cual se remite a M. H. Hansen, *Apagoge*, cit. y *The Prosecution of Homicide in Athens. A Reply*, cit., págs. 11 y sigs., véase también ahí la discusión sobre la posibilidad de que existiese una *graphe phonou*. Para la existencia de esta *graphe* véase M. Gagarin, *The Prosecution of Homicide in Athens*, en *GRBS* 20 (1979) 301 y sigs. Compartiendo los argumentos de Hansen contra semejante hipótesis (al que remito) en el texto me limito a hablar de la acción privada. En cuanto a la acción extraordinaria, la *apagoge*, queda al margen de nuestros intereses específicos.

[7] Demóstenes, *contra Everg.* y *Mnesib.*, 68 y sigs. El control de las reglas sacrales estaba confiado a los exegetas: cfr. Platón *Eutifrón*, 22, 9. Sobre el tema véase D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law*, cit. pág. 9.

varse a término: y era un proceso muy particular cuyo primer acto consistía en una proclamación solemne (llamada *prorresis*) con la cual el arconte-rey notificaba al acusado que se mantuviese alejado "de los lugares indicados por la ley", es decir los tribunales, el *agora*, los juegos y las Anfictionías sagradas[8]. Seguidamente, después de que los parientes de la víctima inscribiesen la causa *(dike phonou)* en el listado del *basileus (lagchanein* o *apographesthai)*[9], comenzaba la fase de instrucción del proceso –dirigida por el *basileus*– que se desarrollaba en el transcurso de tres audiencias *(prodikasiai)*, durante las cuales las partes exponían sus razones al mismo tiempo que conocían a grandes líneas las razones del adversario. El arconte, establecido el tipo de homicidio del que se trataba, asignaba seguidamente la causa *(eisagein)* al órgano jurisdiccional al que correspondía emitir la sentencia[10].

No menos solemne y dramática que la primera fase, se iniciaba en este punto la fase deliberativa, cuyo primer acto correspondía nuevamente al acusador. Se llamaba *dimosia kat'exoleias* y se trataba precisamente de un juramento cuyo ritual y contenido eran por lo demás muy particulares. En efecto, quien acusaba a un homicida juraba estando en pie ante los restos de un oso, un cordero y un toro sacrificados según las prescripciones e invocaba, si juraba en falso, que la maldición cayese sobre él, sus hijos y su casa[11]. El acusado hacía un juramento análogo y, así, llevaba a cabo un rito que, según Pausanias, se realizaba con las dos partes de pie sobre dos

---

[8] El texto de la proclamación se encuentra en Antifón, *Coreuta*, 35. La expresión traducida en el texto "por las cosas indicadas por la ley" es en griego *ton nomimon* y se interpreta en ocasiones como una invitación a evitar "los lugares legales" (así D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law*, cit. pág. 23). La traducción "las cosas indicadas por la ley" es de Rhodes y dado que, como resulta del texto, los lugares de los que el acusado debe mantenerse alejado no son solamente "los lugares legales", es sin más preferible. Como resulta de Demóstenes, *contra Timocr.*, 105, la sanción para quien violaba la norma era la exposición a la *apagoge*.

[9] Cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 57, 2 y 57, 4, que usa el verbo *lanchanein*, y Antifón 6, 35-46 que utiliza el verbo *apographesthai*.

[10] Si quienes juzgaban eran los Efetas, éstos se reunían en lugares diversos, según el tipo de acusación. Si era de homicidio involuntario el debate tenía lugar en el Paladio; si era de homicidio legítimo en el Delfinio. Si la persona acusada ya había cometido un homicidio involuntario y se la había condenado por ello al exilio, el lugar de la reunión era el Freato. Por último, en el caso que no se supiese quién había provocado la muerte de una persona, el debate tenía lugar en el Pritaneo, en donde se celebraban los procesos contra las cosas inanimadas que habían provocado la muerte. En el Paladio, por lo demás, también se juzgaban los casos de *boulesis*, es decir, de instigación al homicidio. Sobre los numerosos problemas planteados por la identificación del comportamiento así calificado, a partir de las consideraciones de U. von Wilamowitz Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlín 1983, I, pág. 252, n. 138, véase R. Maschke, *Die Willenslehre im griechischen Recht*, Berlín 1926, reimp. Darmstadt 1968; D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law*, cit. págs. 90 y sigs; E. Heitsch, *Antiphon aus Rhamnus* (= *Abhandl. Akad. der Wissensch. und Liter. Mainz*, 3), Mainz-Wiesbaden 1984, passim; la recensión a Heitsch de Gagarin, en *Göttingische Gelehrte Anzeiger* 239 (1987) 55-56; y de A. Maffi en *Gnomon* 57 (1985) 685-689; y para terminar todavía M. Gagarin, *Boulesis in Athenian Homicide Law*, comunicación presentada al *VII Simposio di Diritto greco ed ellenistico* (Siena-Pisa, junio 1988), en prensa en *Symposion* 1988.

[11] Demóstenes, *contra Aristocr.*, 67-68.

piedras llamadas respectivamente "la piedra de la implacabilidad" *(lithos anaideias)* y "la piedra del delito" *(lithos hybreos)*[12].

En este punto se pronunciaban los discursos *(logoi)*, primero hablaba la acusación seguidamente la defensa, en número de cuatro, dos por cada parte. Tras el primer alegato de la defensa, en el caso de que se tratase de un homicidio voluntario, el acusado podía optar espontáneamente por el exilio, evitando la pena de muerte[13]. Por último tenía lugar la votación[14].

Éste era, en sus líneas fundamentales, el procedimiento para los delitos de sangre. Pero ¿cuáles eran las consecuencias de una eventual sentencia condenatoria?

El sistema de la ejecución delegada

Aunque había introducido las innovaciones fundamentales examinadas hasta ahora, la ley de Dracón no había alterado la ejecución de la sentencia. Esto significaba, por tanto, que en este aspecto nada había cambiado. Como ya ocurría en la ciudad homérica, en la ciudad del siglo VII la muerte de los asesinos se confiaba a los parientes de las víctimas, y la situación permaneció sin cambios durante algunos siglos. ¿Pero cuántos? Lo que sabemos es que las leyes de Solón, tal como leemos en Aristóteles, proporcionaron a los atenienses normas nuevas en todos los campos, excepción hecha en materia de homicidio[15]. Por otra parte, hacia el final del siglo V –más precisamente en el 408-406 a. de C.– se volvió a publicar la ley de Dracón y se colocó en el *agora* en frente de la *stoa basileios* para que todos pudiesen conocerla[16].

Pero en cierto momento la ejecución de la sentencia se confió a los órganos públicos, aun cuando la condena del homicida había sido conse-

[12] Pausanias, 1, 28, 5. Sobre el valor de estos juramentos y sobre su peso sobre la decisión véase G. de Sanctis, *Atthis, Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Florencia 1975, pág. 216.

[13] Demóstenes, *contra Aritocr.*, 69; Antifón, IV, 4, 1 y 5, 52. Cfr. también Antifón II, 2, 9 y Pólux, 8, 117.

[14] Demóstenes, *contra Aristocr.*, 71.

[15] En efecto, en la *Constitución de los Atenienses* (7, 1) leemos que "Solón estableció la constitución y planteó otras leyes, y los atenienses dejaron de servirse de las leyes de Dracón, excepto la relativa al homicidio". Cfr. Plutarco, *Solón*, 17. Antifón, por su parte, en el discurso *por la muerte de Herodes*, afirma que "incluso las leyes que están en vigor sobre el homicidio creo que debemos convenir que son las mejores de todas la vigentes, y las más santas. En efecto, ocurre que son las más antiguas de esta tierra y son siempre las mismas en esta materia y es ésta una gran prueba de leyes óptimamente vigentes. Así también sobre el homicidio están vigentes leyes óptimas, que nadie se atrevió a alterar" (Antifón, *de caede Herod.*, 14-15).

[16] Sobre el papel de los *anagrapheis* cfr. J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverf.*, cit., I, pág. 15; C. Hignett, *A History of Athenian Constitution, to the End of the Fifth Century b. C.*, Oxford 1952, pág. 307; S. Dow, *The Law Codes of Athens*, en *Proceedings of the Class. Hist. Society* 71, 1957, pág. 32; R. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley-Los Ángeles 1968, págs. 65 y sigs. y por último N. Robertson, *The Laws of Athens, 410-399 b. C.: The Evidence for Review and Publication*, en *JHS* 110, 1990, 43 y sigs.

cuencia de una acción privada entablada por los familiares. Ciertamente, en el siglo IV las cosas estaban en estos términos. En el discurso de Demóstenes *contra Aristócrates* leemos que si se condena a una persona por homicidio, sobre esta persona tienen poder "las leyes y quienes las administran. Quien ha emprendido la acusación sólo tendrá el derecho de asistir a su ejecución, nada más"[17]. En este punto se sometía al homicida al *apotympanismos*.

¿Pero cuáles eran los modos por los que se daba muerte al homicida durante los siglos de la "delegación"? Para responder a esta pregunta es necesario partir de una consideración: según algunos, la forma más antigua de la pena de muerte en Grecia habría sido la lapidación[18]. ¿Acaso tenemos que deducir que se lapidaba a los asesinos en los siglos anteriores a los que se estableció que fuesen muertos por los órganos ciudadanos sometidos al *apotympanismos*?

Para resolver el problema –evidentemente– es necesario seguir las huellas dejadas en las fuentes por esta forma de dar muerte.

---

[17] Demóstenes, *contra Aristocr.*, 69. Para una discusión del posible momento en el que la ejecución se confió a un órgano público véase G. Thür, *Die Todesstrafe im Blutprozess Athens*, en *JJP* 20, 1990, 143 y sigs., según el cual el silencio de las fuentes sobre el tema haría pensar en una evolución imperceptible, en todo caso posterior a la ley de Dracón (cfr. del mismo autor *Die Zuständigkeit des Areopags als Blutgerichthof*, cit.).

[18] Cfr. por ejemplo G. M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece*, Berkeley-Londres 1927, págs. 20 y sigs. Sostiene por otra parte I. Barkan, *Capital Punishment in Ancient Athens*, Diss. Chicago 1953 (reed. Nueva York 1979), págs 44, que la lapidación era una "legally recognised form of execution" en el "early period of Greek history"; en donde por "early period" (como se deduce de la continuación del argumento) se entiende el período contrapuesto al "historical". Pero sobre esto volveremos más adelante en el texto. Entre la literatura que desde hace tiempo discute este problema, proponiendo diferentes soluciones, cfr. A. S. Pease, *Stoning among the Greeks and the Romans*, en *TAPhA*, 38, 1907, 5 y sigs.; G. Glotz, art. *Lapidation* en *DS* (1908); R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Leipzig 1909, págs. 233 y sigs.; L. Gernet *Sobre la ejecución capital*, en *Antropología*, cit. pág. 263 y sigs.; R. Pettazzoni, *La "grave mora"* (Dante, *Purgatorio*, 3, 127 y sigs.). *Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, en *SMSR* 1, 1924, 1 y sigs.; M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, en *Du Châtiment dans la cité*, cit., págs. 75 y sigs.; y V. J. Rosivac, *Execution by Stoning in Athens*, en *Class. Ant.* 6, 1987, 232 y sigs.

VIII

LA VENGANZA PÚBLICA

PARIS Y EL QUITÓN DE PIEDRA

En los poemas homéricos hay un episodio que ha llevado a pensar que la primera forma de pena capital vigente en la Grecia postmicénica era la lapidación. El episodio es célebre: en el tercer canto de la *Ilíada* Héctor, acusando a Paris de vileza porque había huido ante Menelao dice que, si los troyanos no fuesen miedosos como lo eran, Paris vestiría desde hacía tiempo "un quitón de piedra"[1]. ¿Pero acaso es lícito, partiendo de este testimonio, por lo demás significativo, considerar la lapidación como una de las formas institucionalizadas de ejecución capital?

Si, más allá de este testimonio homérico, seguimos su historia a través del tiempo, las dudas sobre la validez de semejante hipótesis son más que legítimas. En efecto, la lapidación no tiene ni asume jamás en las fuentes el carácter de una pena institucional (al menos en Atenas, la única ciudad sobre la que por lo demás es posible reconstruir de forma completa una historia del derecho criminal). Durante todo el transcurso de la historia ateniense la lapidación siguió apareciendo con el mismo carácter que tenía en los poemas. Al matar con la piedra el pueblo expresaba su rabia, manifestaba el justo deseo de vengarse ante alguien que, como Paris, había provocado daños a la colectividad. Con otras palabras, de este modo se hacía explícito y actuaba un principio de la moral social según el cual quien provocaba un mal a los conciudadanos merecía un castigo. Pero, con todas estas premisas, el acto con el cual este castigo se infligía no era la expresión de la voluntad oficial del grupo, sino que se trataba de un acto espon-

[1] *Ilíada*, 3, 56-57. El párrafo que sigue es la reelaboración de un artículo publicado en *Mélanges P. Lévêque*, París 1988, I, págs. 83 y sigs. con el título *La lapidazione tra rito, vendetta e diritto*. Algunas modificaciones en las páginas finales, a propósito de la lapidación en el período de la "delegación".

táneo –y moralmente justo– con el que el pueblo, completamente al margen de cualquier previsión institucional, castigaba a quien, habiendo provocado un mal, merecía como respuesta otro mal.

LA LAPIDACIÓN COMO VENGANZA EN LOS TRÁGICOS Y EN LA REALIDAD SOCIAL

Las referencias a la lapidación, comenzando por los trágicos, son bastante frecuentes.

En el *Agamenón* de Esquilo, el corifeo amenaza a Egisto. El asesinato de Agamenón –dice– no quedará impune porque el pueblo vengará a su soberano lapidando al asesino:

> Egisto, no aprecio la insolencia de la culpa. Afirmas haber matado deliberadamente a éste y haber decidido, tú solo, esta miserable acción y yo afirmo que tu cabeza, de acuerdo con la justicia, no evitará, estate seguro, las imprecaciones y las piedras[2].

Por el contrario, en el *Ayax* de Sófocles es el coro el que, amenazado por los Atridas, teme morir lapidado[3]. Siguiendo con Sófocles, en el *Edipo en Colono*, Edipo, descompuesto por el descubrimiento de su matrimonio incestuoso, se lamenta de no haber muerto lapidado por el pueblo:

> Aquel día, cuando mi corazón bullía, y lo más dulce para mí era morir lapidado, nadie apareció para satisfacer este deseo mío (...)[4].

En las *Troyanas* de Eurípides, Menelao no escucha las razones que Helena intenta aducir para justificar su huida a Troya. Ella es culpable, dice, por haber abandonado voluntariamente el lecho conyugal para unirse con otro hombre. De forma implacable rechaza a la mujer infiel:

> ¡Vete con aquellos que te lapidarán, paga en un momento con tu muerte los largos afanes de los aqueos y aprende a no deshonrarme![5]

Siguiendo con Eurípides, en *Ifigenia en Aulide* Aquiles corre el riesgo de la lapidación por haber intentado sustraer a Ifigenia de su destino mortal[6]. En el *Orestes*, Menelao, al regreso de Troya, introduce a Helena en Argos durante la noche, temiendo que los hijos de los caídos en la guerra

---

[2] Esquilo, *Agamenón* 1611-1616.

[3] Sófocles, *Ayax*, 254 y sigs. Cfr. v. 728.

[4] Sófocles, *Edipo en Colono*, 423-436.

[5] Eurípides, *Troyanas*, 1039-1041. Según Polieno Helena corrió el riesgo de ser lapidada en Rodas, en donde su amiga Polixo, cuyo marido había muerto en Troya, había instigado al pueblo a matarla a pedradas (Polieno I, 23). Otra versión en Pausanias 3, 19, 9.

[6] Eurípides, *Ifigenia en Aulide*, 1350.

la lapiden[7]. En las *Bacantes*, Penteo quería lapidar a Dionisio "que viene a difundir entre nuestras mujeres un nuevo mal, que corrompe nuestros hogares"[8]. En el *Ion*, por último, Creusa corre el riesgo de la lapidación por haber intentado matar a Ion envenenándolo[9].

En estos casos, la lapidación aparece constantemente con las características y cumpliendo la función a la que hemos apuntado, la función, evidente e incontestable, de una venganza colectiva de tipo instintivo, justa pero no institucional[10]. Y las fuentes de épocas sucesivas no hacen más que confirmar esta consideración.

En la vida de Solón, Plutarco cuenta que, durante la conjuración de Cilón (en torno al 636 a. de C.), se lapidó a los conjurados, con la excepción de aquellos que se habían refugiado bajo los altares, a los que se mató allí mismo, y los que habían ido como suplicantes ante las mujeres de los arcontes que fueron perdonados[11].

En Heródoto, tras la lapidación del traidor Lícides, las mujeres se acercaron a su casa en donde mataron a pedradas a su mujer y a sus hijos[12]. Siguiendo con Heródoto, el hijo de Artaíctes murió lapidado por las culpas del padre[13].

La dinámica de los hechos está clarísima. Se mata a los traidores sin proceso, debido al furor del pueblo, a veces junto con las mujeres y los hijos inocentes. En una época en la que la responsabilidad penal es riguro-

---

[7] Eurípides, *Orestes*, 57 y sigs.

[8] Eurípides, *Bacantes*, 352-357.

[9] Eurípides, *Ion*, 1111-1112; 1222-1225; 1238-1241. Mirándolo bien, por lo demás, una de las tres referencias (la contenida en los versos 1222-1225) parece aludir más a la precipitación que a la lapidación. En efecto, que la suerte reservada a Creusa fuese la precipitación no se debe en absoluto excluir puesto que ella, como dice Eurípides, había intentado matar a "una persona que pertenecía a los dioses, y había introducido el homicidio en el templo"; y la precipitación, como veremos, estaba reservada a los culpables de delitos sagrados. Volveremos por lo tanto sobre este pasaje en el capítulo dedicado a la precipitación.

[10] Sobre el carácter no institucional de la lapidación véase recientemente M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, en *Du châtiment dans la cité*, cit., págs. 75 y sigs., según el cual la lapidación es "l'une des manifestations fondamentales d'une justice populaire qui n'est nullement un acte passionné et spontané d'irresponsables, mais l'expression consciente et réfléchie de la volonté populaire" (pág. 83), y que contrapone la lapidación efectuada por los hombres con la lapidación efectuada por las mujeres. Pues dice que la lapidación hecha por los hombres es un acto político; la efectuada por las mujeres es "une réaction passionnée qui frappe des innocents" (pág. 86). Consideración que parece confirmada por el relato por Heródoto de la lapidación del traidor Lícidas. En efecto, Heródoto cuenta que después de que los hombres matasen a Lícideas (9, 5), las mujeres se acercaron a su casa en donde mataron a pedradas a su mujer y a sus hijos. Pero la sospecha de que la referencia a las mujeres sirva para justificar una reacción injusta es casi inevitable. Añádase a esto que las fuentes también dan cuenta de acciones masculinas injustas tales como, por ejemplo, la lapidación del hijo inocente de Artaictas (Heródoto 9, 120, sobre el que en todo caso volveremos en el texto, así como sobre el caso de Lícidas). Concluyendo, la lapidación es ciertamente un acto no institucional de justicia popular: pero no siempre razonada y fruto de una elección reflexiva. En algunas ocasiones también es una acción que traspasa, y no poco, los límites de la justicia.

[11] Plutarco, *Solón*, 12.

[12] Heródoto, 9, 5 (cfr. Demóstenes, *de Corona* 204).

[13] Heródoto, 9, 120.

samente personal[14], ¿qué mejor confirmación que ésta del carácter no institucional de la lapidación? Como tampoco puede considerarse institucional la reacción de los acarnenses, en la comedia homónima de Aristófanes, cuando supieron que Diceópolis había concluido una tregua con Esparta sin tener poderes para ello y quieren lapidar al traidor[15]. También en este caso la lapidación se muestra como una explosión incontrolable de rabia popular ante quien había realizado una acción considerada contraria a los intereses de la ciudad.

Hasta ahora, por lo tanto, las fuentes son inequívocas. Pero esto no quita que en ocasiones la lapidación aparezca con un aspecto distinto que, a primera vista, podría hacer pensar en un uso institucional de la piedra.

El primero de estos pasajes (el más tardío cronológicamente pero que sin embargo es oportuno valorar el primero por su naturaleza técnica, ya que se trata de la afirmación de un logógrafo jurídico) es un fragmento del alegato de Esquines contra Timarco.

Esquines acusaba a Timarco de haberse prostituido. Los hechos que habían dado lugar al proceso eran los siguientes: en el curso de las luchas políticas que habían dividido a los atenienses tras la paz de Filócrates, firmada con Filipo en el año 346 a. de C., Timarco, aliado político de Demóstenes y antimacedonio como éste, había acusado a Esquines de no haber respetado las instrucciones recibidas y de haber firmado la paz con Filipo traicionando los intereses de la ciudad. Pero Timarco, según Esquines, no tenía derecho a hablar ante los tribunales pues se había prostituido y una ley de la ciudad (más precisamente la ley sobre la *hetairesis*) prohibía a quien se hubiese prostituido ejercer funciones públicas y participar en la vida pública.

El ingente esfuerzo de Esquines para mostrar la indignidad moral de Timarco se sostiene con todo tipo de argumentos, incluido un llamamiento a la sensibilidad cívica de los jueces. Imaginad, dice, que dos personas concluyan un contrato de prostitución, e imaginad que el que ha pagado vea rehusadas después las prestaciones pactadas. O imaginad lo contrario, que el cliente no haya pagado al prostituto. Pues bien, si uno de ellos emprendiese un litigio y fueseis elegidos como jueces, ¿qué haríais? ¿Qué ocurriría en un caso semejante? ¿Acaso no es posible que, tras haber hablado ante vosotros, el que ha violado las leyes de la ciudad alquilando a un prostituto no sea lapidado?[16]

[14] El principio de la responsabilidad individual se remonta a una época más antigua de lo que se suele pensar, puesto que su primera afirmación ya está presente en los poemas homéricos, en los cuales el significado del término *aitios* pasa –precisamente– de "causa", en sentido objetivo, al de "culpable". A esta variación semántica corresponde la afirmación del nuevo principio según el cual sólo quien es culpable responde de sus acciones. Esto se demuestra con claridad en dos casos. El de los heraldos enviados por Agamenón para llevarse a Briseida, sobre los que Aquiles no se venga porque *ouk epaitioi* (no son culpables): cfr. *Ilíada*, 1, 336-336), y el del aedo Femio, que habiendo cantado para los pretendientes obligado por ellos fue perdonado por Odiseo dado que era *anaitios* (*Odisea*, 22, 350-356). Sobre todo ello véase E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, cit. págs. 373 y sigs.

[15] Aristófanes, *Acarnienses*, 281 y sigs. y 319 y sigs.

[16] Esquines, *contra Tim.*, 163.

Pero que el argumento de Esquines sea puramente retórico es totalmente evidente. La ley sobre la prostitución (recogida en el párrafo 21 del discurso) no preveía la pena de muerte para quien hubiese establecido este tipo de contrato. Preveía –ya lo hemos visto– que el prostituto ya no pudiese participar en la vida pública. De modo más preciso, que no pudiese "ser arconte, ni ejercer cualquier sacerdocio, ni las funciones de abogado público, ni cualquier otra magistratura, ni expresar su opinión, ni asociarse a los sacrificios públicos, ni llevar una corona en público, ni entrar en el recinto purificado del *agora*". Ésta era la sanción con la que Atenas castigaba a quien se había prostituido. No la pena de muerte, que podía infligírsele –tal como dice la ley seguidamente– sólo si, tras la condena, hubiese violado una de las prohibiciones precedentes [17].

La referencia de Esquines a la lapidación, de forma que la hace aparecer casi como la pena para la prostitución, es por lo tanto absolutamente inaceptable. Mirándolo de cerca no es otra cosa que una tentativa inicua y habilísima de impresionar a los jueces arrojando el máximo descrédito sobre la figura de Timarco [18]. El testimonio de Esquines, en definitiva, no sólo puede sino que debe ignorarse.

Y llegamos así a los otros pasajes que parecen aludir a la piedra como instrumento de muerte institucional. Se trata de tres pasajes que aparecen en otras tantas tragedias, una de Esquilo, una de Sófocles y una de Eurípides.

En los *Siete contra Tebas* de Esquilo, Eteocles manifiesta su decisión de defender la patria a toda costa, consciente de sus deberes de jefe. Los siete enemigos más valerosos están respectivamente ante las siete puertas de la ciudad. El peligro es inminente. Pero mientras Eteocles imparte las últimas órdenes para organizar la defensa, un grupo de mujeres aterrorizadas invade la escena. Son las vírgenes tebanas a las que Eteocles dirige un feroz reproche:

> A vosotras os pregunto, criaturas insoportables, ¿es vuestro deber este comportamiento, es una salvación para la ciudad? ¿Acaso proporciona valor a vuestro ejército, ceñido por el asedio en el interior de las murallas, arrojarse ante las estatuas de los dioses protectores de la ciudad y después chillar, gritar amenazas? Oh criaturas odiosísimas para quien es sensato. Ojalá no me vea obligado a vivir con esta raza de mujeres ni en la suerte adversa, ni en el dulce bienestar. Si impera, manifiesta una audacia que no

[17] Así también K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres 1978, trad. italiana, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Turín 1985, pág. 33 y E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988, págs. 73 y sigs. Traducción española *Según Natura. La Bisexualidad en el Mundo Antiguo*, Akal, Madrid 1991.

[18] Sobre las técnicas retóricas usadas por los logógrafos, sobre los problemas que de ellas derivan de cara a la credibilidad de sus afirmaciones y sobre los posibles procedimientos para evaluar la correspondencia de éstas con la realidad jurídica véase U. E. Paoli, *Le fonti del diritto attico*, en *Studi senesi* 70, 1958, págs. 163 y sigs. (= *Altri studi di diritto greco e romano*, Milán 1976, págs. 19 y sigs.) y H. J. Wolff, *Methodische Grundfragen der rechtsgeschichtlichen Verwendung attischer Gerichtsreden*, en *Atti II Congr. internaz. della Soc. ital. di storia del diritto*, Florencia 1971, págs. 1125 y sigs.

se puede soportar; si teme, es un daño todavía mayor para su familia y su patria. Y ahora, con vuestras carreras alocadas por todas partes difundisteis entre los ciudadanos una vil cobardía con estos chillidos. Vosotras incrementáis del mejor modo la fortuna de los enemigos mientras que en nuestra patria nosotros mismos nos vemos aniquilados. Éstos son los males que tendrás si vives con mujeres. Pero si alguien bajo mis órdenes no quiere obedecer –hombre o mujer o quien esté entre ellos– se decretará entonces contra él un voto de muerte y ciertamente no huirán a un destino de muerte por lapidación a manos del pueblo[19].

Pasemos a Sófocles. En *Antígona*, cuya acción se une directamente con el final de los *Siete contra Tebas*, Creonte ordena que Eteocles, el salvador de la ciudad, reciba sepultura con todos los honores y que el cadáver de su hermano Polinices (uno de los siete que habían asediado a Tebas y muerto a manos de Eteocles) quede, por el contrario, sin sepultura, privado de honores, pasto de las aves del cielo. Antígona, hermana de los dos caídos (que no tiene intención de obedecer las órdenes del tirano y que, en efecto, como sabemos, aunque conocía la suerte que le correspondía no obedecerá) cuenta así lo ocurrido a su hermana Ismene:

> Dicen que con tales decretos nos obliga el buen Creonte a ti y a mí –sí, también a mí– y que viene hacia aquí para anunciarlo claramente a quienes no lo sepan. Que el asunto no lo considera de poca importancia; antes bien, que está prescrito que quien haga algo de esto reciba muerte por lapidación a manos del pueblo...[20]

Henos por último ante Eurípides. En el *Orestes*, Electra recita el prólogo: han pasado seis días desde que ella y su hermano Orestes vengaron a su padre matando a su madre. Los argivos, en ese momento, están reunidos en asamblea para decidir si los culpables deben morir lapidados, o decapitados con la espada[21]. Electra, ya resignada a morir, pregunta al mensajero, que había asistido a la reunión popular y conocía la decisión, cuál será su suerte: "¿Tendré que morir lapidada o bajo la espada?"[22]. Y el mensajero cuenta que, al término de un largo debate, la asamblea tomó la decisión de lapidar a los matricidas[23], si bien, añade, Orestes consiguió que tanto a él como a su hermana se les ahorrase esa muerte infame permitiendo que se suicidasen con la espada[24].

---

[19] Esquilo, *Siete...*, 181-199.

[20] *Sófocles, Antígona*, 31-36, trad. Assela Alamillo.

[21] Eurípides, *Orestes*, 46-51. Por lo demás debe destacarse que muchos consideran el verso 51 como interpolado. Cfr. A. Gruninger, *De Euripidis Oreste ab histrionibus retractata*, diss., Basilea 1894; D. Page, *Actors' Interpolations in Greek Tragedy*, Oxford 1934, págs. 41-55 y V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, Florencia 1965, pág. 17. Sin embargo lo mantiene F. Chapouthier, *Euripide*, París 1959.

[22] Eurípides, *Orestes*, 863-865.

[23] Eurípides, *Orestes*, 907-914.

[24] Eurípides, *Orestes*, 946-949.

Éstas son, por tanto, las referencias trágicas que podrían hacer pensar en la lapidación como una ejecución ciudadana. Pero, examinadas de cerca, ninguna de ellas puede servir para sostener esta tesis.

El texto de los *Siete contra Tebas* es clarísimo. La lapidación no está prevista por la ley como sanción para un delito ordinario. Se trata de una medida extraordinaria, evidentemente exterior a los usos, a la que recurre Eteocles en una situación de extrema emergencia para la ciudad. Se trata de un procedimiento especial destinado a aterrorizar al pueblo (y especialmente a las mujeres) y a conseguir garantías de una absoluta e incondicional fidelidad a la patria. Es una situación, por lo tanto, no muy diferente de la que se presenta en la lectura de *Antígona*. De nuevo, en la tragedia sofoclea, otro tirano (Creonte) amenaza con la lapidación como castigo excepcional. En esta ocasión se trata de una medida dirigida a impedir un hecho específicamente señalado. Sin embargo, al igual que en el caso precedente, se prevé en una situación extraordinaria que requiere medidas especiales, al margen de las reglas normalmente en vigor.

Así pues, ninguna de las dos referencias puede sostener la hipótesis de que la lapidación fuese una pena ciudadana, entendiendo por pena ciudadana –evidentemente– sólo aquella prevista normalmente para una determinada clase de delitos. Examinándolas de cerca, las referencias a la lapidación contenidas en los *Siete contra Tebas* y en *Antígona* confirman que el uso de la piedra en función punitiva era extraño al sistema institucional de la *polis*.

Y llegamos así a la afirmación de Eurípides según la cual los argivos decidieron, con su voto, lapidar a Orestes y Electra. A diferencia de los pasajes precedentes, éste parece aludir a la lapidación como una pena prevista, de modo general, para quienes hubiesen cometido el delito de matricidio. O, al menos, así se interpreta algunas veces. "Orestes y Electra", se ha escrito, "estaban amenazados de muerte no por la presión de una pasión ciega, sino en base a una decisión de la asamblea popular reunida en sesión para juzgar a los matricidas. Así pues, sobre la base de este testimonio está claro que en este primer período la lapidación era muy a menudo un castigo deliberado y judicial[25]."

Prescindamos enseguida de la indeterminación de este "primer período", contrapuesto de un modo genérico y vago al "histórico" en el que, por el contrario, la lapidación (en Atenas, a diferencia de las otras ciudades) no habría sido un medio legal de ejecución[26]. En cualquier caso, semejante interpretación de la historia de Orestes y de Electra no alcanza a convencer.

En primer lugar, ¿por qué, si se tratase de un verdadero proceso por matricidio, la decisión tenía que ser adoptada por la asamblea de los argivos? En Atenas la competencia en materia de homicidio pertenecía a tribunales especializados y en general lo mismo tenía que ocurrir en las restantes ciudades. En la representación trágica, evidentemente (al menos en este

[25] I. Barkan, *Capital Punishment*, cit. pág. 44.
[26] Otra vez *Capital Punishment*, págs. 44-45.

caso), no era tanto la correspondencia de los hechos con la realidad jurídica lo que interesaba, como el interés dramático de la acción y su capacidad para describir hechos de modo emocionante y socialmente chocante. Además, la descripción de una asamblea popular, sugiriendo la idea (jurídicamente falsa) de una implicación de toda la colectividad en el juicio sobre el matricidio era particularmente idónea para producir esa clase de resultados.

Pero no es ésta la única razón por la cual la referencia de Eurípides no puede considerarse como el reflejo de una situación real. Leída con cuidado, y valorada a la luz de otros testimonios, asume de hecho un sentido diferente al que parece tener a primera vista. Así lo demuestra, en primer lugar, la lectura de las *Leyes* de Platón.

La lapidación como rito expiatorio

En las *Leyes*, allí en donde enumera las penas que deberían sancionar en su ciudad ideal los delitos más graves, Platón escribe que aquellos que maten con premeditación a su padre, madre, hijos o hermanos tendrán que ser matados y que los magistrados tendrán que arrojar piedras sobre su cabeza[27]. ¿Se trata de una pena para los delitos de sangre llevados a cabo en el interior de la familia? Se trata de exactamente lo contrario por más de una razón. En primer lugar, como es bien sabido, las *Leyes* platónicas son una utopía: las reglas previstas por el filósofo para su ciudad ideal no son las leyes vigentes en Atenas, sino las que considera teóricamente como las mejores y, por lo tanto, sólo ocasionalmente coinciden con las de los atenienses y describen la realidad ciudadana[28]. En segundo lugar, la pena de la que habla Platón no es una lapidación del condenado a muerte (ya matado por los magistrados en un modo por lo demás no precisado): es la lapidación ritual de su cadáver. No se trata así pues de la ejecución de una sentencia capital, sino de un acto diferente cuya función está claramente indicada por Platón cuando prescribe que "si se reconoce a uno culpable de semejante homicidio, los servidores de los jueces y los magistrados lo matarán y lo arrojarán desnudo en un lugar preestablecido, fuera de la ciudad; todos los magistrados llevarán en nombre de todo el pueblo una piedra cada uno y *purificarán todo el Estado*, después de que se lo lleven a los límites del Estado y lo arrojen allí, insepulto (...)"[29].

---

[27] Platón, *Leyes*, 873 b. Sobre este punto véase también M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, cit., págs. 81-82.

[28] Sobre el problema véase en primer lugar L. Gernet, *Platon, Les Lois*, vol. 2, París 1951, y de modo especial la introducción titulada *"Les Lois" et le droit positif.* Con referencia a una serie de cuestiones específicas véanse además los trabajos de E. Klingenberg, *Bemerkungen zum platonischen Bienenrecht*, en *Symposion* 1971, Colonia-Viena 1975, págs. 347 y sigs.; *Platons "Nomoi georgikoi" und das positive griechische Recht*, Berlín 1976; *La legge platonica sulle fontane pubbliche* en *Symposion* 1974, Colonia-Viena 1979, págs, 283 y sigs.; *Das Zinsrecht in Platons Nomoi*, en *Symposion* 1977, Colonia-Viena 1982, págs. 99 y sigs.

[29] La cursiva es de quien escribe. El pasaje, ya citado, es *Leyes* 837 b.

El lanzamiento de la piedra, puramente ritual, tiene por lo tanto una función que se señala explícitamente de carácter expiatorio. Y esto hace que, en el momento en que se muestra inadecuado para sostener la hipótesis de que la lapidación fuese una pena ciudadana, el pasaje de Platón nos proponga un nuevo problema.

En efecto, el uso de la piedra al que alude el filósofo tiene características bastante diferentes de las que sacan a la luz otras fuentes pues no tiene un carácter laico sino claramente sacral.

¿Cómo explicar esta aparente contradicción y la propuesta platónica de un uso catártico de la piedra?

Para comprender las razones (y, a la luz de estas razones, para comprender las referencias que en el *Orestes* relacionan la lapidación con los crímenes de sangre, y más en particular con la muerte de los progenitores), es necesario volver a pensar en el uso más antiguo de la piedra como instrumento de muerte.

Si, recorriendo hacia atrás los largos siglos que precedieron la historia griega documentada (y no sólo la griega), nos remontamos a la organización de las sociedades de cazadores, llegamos al lejanísimo momento en el que la piedra era el único instrumento para matar. Tal como se ha puesto en evidencia a partir de los estudios de Karl Meuli[30] y como han confirmado posteriormente las investigaciones de Walter Burkert, los orígenes del sacrificio cruento deben buscarse en la práctica de la caza. El cazador mata su presa a pedradas. Sus posibilidades de alimentación estaban ligadas a su capacidad para usar la piedra para matar. Pero en cuanto ha matado, este hombre, el *homo necans* que basa su supervivencia en el hecho de matar, se ve asaltado por un sentimiento de culpa. Y es por ello que el hecho de matar se convierte en sacrificio, rito expiatorio: el rito de muerte se convierte en ceremonia sagrada.

"Ya entre los cazadores" escribe Walter Burkert, "la muerte se convierte en ocasiones en una ceremonia: un oso doméstico debe funcionar como víctima para la fiesta de los osos. Se ha encontrado el esqueleto completo de un mamut en un lugar situado en la cima de una rápida pendiente hasta donde únicamente los hombres pudieron hacerlo subir. De un modo recíproco, en los ritos de las civilizaciones superiores, la situación de caza aparece evocada y recitada con frecuencia, como si se tuviese que capturar un animal salvaje al que después se sacrifica en el lugar preestablecido. Una tal conexión entre caza y sacrificio está descrita por Platón en su Atlántida imaginaria en un ambiente semibárbaro; en efecto, están atestiguadas cacerías de toros en zonas periféricas de la cultura griega. En el Ática el mito cuenta cómo Teseo había domado el toro salvaje de Maratón y cómo éste se había dejado conducir al sacrificio: éste es el origen legendario de la fiesta local de Maratón, las Hecaleas[31]."

---

[30] Cfr. K. Meuli, *Griechische Opferbräucher*, en *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühll*, Basilea 1946, págs. 185 y sigs.

[31] Cfr. W. Burkert, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Myt-*

La continuidad entre caza y sacrificio aparece confirmada además por la observación etnológica. Tal como ya tuvo ocasión de destacar Meuli, muchas expresiones de los pueblos cazadores revelan un evidente sentido de culpabilidad ante la víctima y muchos rituales incluyen solicitudes de perdón e intentos de reparación llevados hasta el punto de que en ocasiones aparecen como una "comedia de la inocencia" (*Unschuldskomödie*)[32].

Las cosas tampoco cambiarán con el paso a la sociedad de los agricultores tal como lo muestra con claridad –y de este modo regresamos a Grecia– el testimonio de los poemas homéricos. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* las huellas de esta concepción están clarísimas: en el transcurso del sacrificio, sobre la cabeza del animal que se va a inmolar se arrojan granos de cebada sin moler[33]. Al mismo tiempo los participantes en el rito golpean la víctima por todos los lados. Las reacciones del animal (es decir el sacudir de la cabeza para defenderse de los lanzamientos) se interpretan como un asentimiento para el sacrificio. Pero no es todo, algunas veces los objetos lanzados son piedras[34]. En efecto, la piedra purifica, expía, disculpa; en resumen, estamos ante un uso religioso de la piedra cuyo recuerdo reaparece aquí y allá también en época clásica.

Para convencerse bastará con pensar en la práctica difundida en muchas ciudades de matar a los *pharmakoi*. Éstos son desdichados mantenidos con vida y alimentados a expensas públicas con el único fin de ser sacrificados, en el momento oportuno, para expulsar los males de la ciudad[35]. Pues bien, ¿cómo se mataba a los *pharmakoi*? En Atenas se les lapidaba. En efecto, en Harpocración leemos que "en Atenas, en las Targelias, se expulsaba de la ciudad a dos individuos que tenían que purificar la ciudad, uno por los hombres y otro por las mujeres". E Istro, recogido por Harpocración, especifica que la multitud armada con piedras seguía a las víctimas obligadas, si sobrevivían, a abandonar la ciudad[36].

---

hen, Berlín-Nueva York 1972, trad. italiana *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Turín 1981, y posteriormente *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Univ. Ca., 1979; trad. italiana *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Bari 1987, págs. 88 y sigs.

[32] W. Burkert, *Homo Necans*, cit. pág. 30, quien cita al respecto a K. Meuli, *Griedh. Opferbr.*, cit., págs. 224-252.

[33] *Ilíada*, 1, 449-458; *Odisea*, 3, 445.

[34] Como justamente recuerda W. Burkert (op.cit., pág. 24 y pág. 210, n. 6), un célebre lanzamiento ritual de piedras era el que se realizaba en torno al altar de Posidón, en el santuario ístmico.

[35] Sobre los *pharmakoi*, además del estudio todavía fundamental de V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Múnich 1926, pág. 118, vénase entre otros O. Masson, *Sur un papyrus d'Hipponax*, III. *Les allusions au pharmakos dans le fragment P. Oxy XVIII 2176-8*, en *REG* 62, 1949, 113 y sigs. y *Les fragments du poète Hipponax*, París 1962, págs. 109 y sigs.; R. Girard, *La violence et le sacré*, París 1972, trad. italiana, *La violenza e il sacro*, Milán 1980, págs. 356 y sigs. (trad. española, *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona 1984); M. Gras, *Cité grecque et lapidation*, cit., págs. 78 y sigs., y *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma, BEFAR, 1985, págs. 425 y sigs. (*La lapidation des Phocéens en Étrurie.*) Bibliografía en la pág. 439, n. 158.

[36] Harpocración, *s.v. pharmakon*. Y cfr. también Suidas, *s.v. pharmakos*.

En este punto es posible comprender por qué el matricida Orestes teme la lapidación y por qué Platón quería que los asesinos de los padres sufriesen la lapidación, aunque sólo fuese de modo ritual. El homicidio es un crimen que contamina, que provoca impureza, que debe expiarse: y la piedra purifica.

Pero si todo esto es cierto, ¿por qué la lapidación nunca es en Homero, nuestra fuente más antigua, una venganza colectiva de tipo laico?

Porque la doctrina de la polución *(miasma)* provocada por la sangre es una doctrina nacida en los siglos sucesivos a los que aparecen reflejados en los poemas. En Homero la sangre no es impura; quien ha matado se ve obligado a abandonar su patria, pero sólo para evitar la venganza. En el extranjero se le acoge sin temor y sin ninguna preocupación de tipo sacral. Así, en la *Odisea*, Telémaco acoge en su nave al homicida Teoclimeno sin preocuparse lo más mínimo por realizar ritos expiatorios[37]. Únicamente más adelante tuvo su origen la teoría de la polución.

El homicidio se transformó en un acto impuro que requería una purificación *(katharmos)* por influencia del oráculo de Apolo en Delfos. Ésta fue una influencia determinante que no se limitó a transformar la perspectiva con la que se contemplaban los delitos de sangre. Las ciudades griegas, como es bien sabido, hacen remontar a una respuesta del oráculo sus propias normas constitucionales[38]. En resumen, la autoridad del oráculo era el fundamento de los derechos ciudadanos, la palabra indiscutible que hacía sagradas las opciones legislativas y legitimaba las normas fundamentales del vivir civil. Entre éstas, estaba también la norma según la cual el homicidio requería una purificación. La sangre vertida, había dicho el oráculo, provoca una mancha, determina una infección que debe eliminarse porque, en caso contrario, se extiende contaminando a todos aquellos que entran en contacto con el homicida.

Platón es explícito en este punto. Quien ha matado –afirma– debe purificarse, siempre y de cualquier modo, también si ha matado involuntariamente, durante los juegos[39]. Y el escoliasta relaciona explícitamente esta regla con la actividad oracular[40].

He aquí por qué en los trágicos se debe expiar el homicidio. Y he aquí por qué algunas fuentes, en particular, relacionan la lapidación con los homicidios más odiosos. No porque ésta fuese efectivamente la pena prevista para ese delito. La referencia a la lapidación en estos casos, no es otra

[37] *Odisea*, 15, 256-286. De la falta de la idea de contaminación en Homero y de la consecuente ausencia de ritos purificatorios en los poemas me he ocupado en *Norma e Sanzione*, cit. El examen de las fuentes (en particular la discusión del único pasaje homérico que puede hacer pensar en un rito purificatorio, es decir *Odisea*, 22, 246 y sigs.) está en las págs. 203 y sigs. A la bibliografía allí citada en la página 203, n. 232, añadir R. Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

[38] Bastará con recordar lo que se lee en Plutarco, *Licurgo*, 6, 2, con referencia a la constitución de Esparta.

[39] Cfr. Platón, *Leyes* 3, IX, 865 b.

[40] *Schol. ad. Plat. in Leg.*, 1, c.: *ho ek Delphon komistheis nomos*. La respuesta está recogida en H. W. Parke-D. E. W. Wormell, *The Delfic Oracle*, Oxford 1956, II, pág. 225, n. 576.

cosa que el recordatorio de la antigua función expiatoria de la piedra. En los siglos en los que el homicidio aparece sólo como una afrenta social (en los siglos descritos por Homero), esta función parece olvidada. Al menos aparece traspasar únicamente en prácticas, como la sacrificial, cuyo sentido original sin embargo se había perdido de manera evidente. ¿Es posible pensar que, con la difusión de las concepciones oraculares, en la memoria de los griegos se haya despertado el sentido de gestos antiquísimos, repetidos ritualmente durante siglos sin ninguna conciencia de su significado original? Tal vez es posible. Y en este punto la lapidación volvió a asociarse con los crímenes que requerían el *katharmos*.

El principio retributivo y la justicia no institucional de la piedra

En la historia de la Grecia de las ciudades, es decir, en la sociedad que sigue a aquella descrita por Homero, la lapidación aparece así pues bajo un doble aspecto. En algunos casos, menos frecuentes, como un rito catártico; en los otros, como un gesto laico, como la expresión del deseo colectivo de castigar a quien ha provocado daños a todo el grupo. En otros términos, aparece como una venganza, pero es una venganza profundamente diferente a la privada. Y no sólo porque está determinada por una reacción colectiva que presenta a todo el grupo social actuando como vengador. El mundo homérico conoce de hecho otras reacciones colectivas (piénsese en la expedición de Néstor contra los eleos)[41], cuya única diferencia con respecto a las privadas está en el hecho de contraponer ciudad con ciudad así como familia con familia, y que por lo tanto se incluyen perfectamente en la perspectiva, típica de la venganza privada, de recuperar el honor ofendido y restablecer el equilibrio social que el ofendido había alterado.

La venganza que Paris habría merecido sufrir (para comenzar con la referencia más antigua) era diferente de las otras venganzas colectivas. En efecto, en primer lugar no tenía lugar en el exterior sino en el interior del grupo. No habría debido corresponder a un extranjero, sino a uno de sus integrantes. Paris habría tenido que ser lapidado por los troyanos, sus conciudadanos, obligados a sufrir las consecuencias de su ligereza, de su vanidad, de su desenfrenado amor por las mujeres. Paris el *gynaimanes*, Paris "maníaco de las mujeres", así llama Héctor con desprecio en más de una ocasión a quien ha provocado a su ciudad males sin fin[42].

A la luz de estas consideraciones, el deseo de venganza con respecto a Paris aparece inspirado por un sentimiento muy diferente del que inspira la venganza interfamiliar o interciudadana. Y para aclarar esta diversidad aparecen –de nuevo– las palabras de Héctor, según el cual, Paris debería ser castigado a cambio "de todo el mal hecho"[43]. El principio que

[41] *Odisea*, 11, 670.
[42] *Ilíada*, 3, 39, e *Ilíada*, 13, 769.
[43] *Ilíada*, 3, 56-57.

determina la venganza colectiva (a diferencia de la privada) es por tanto un principio retributivo de tipo moral. Una vez afirmado el principio, explícitamente afirmado en los poemas, según el cual está mal provocar daños a la colectividad, nace también la idea de que quien los ha provocado debe ser castigado. Y el instrumento de su castigo es la piedra, usada contra él por todos aquellos que han sufrido las consecuencias negativas de su comportamiento.

En el marco de las diversas formas de dar muerte la posición de la lapidación es singular. Aunque está inspirada, hasta la época homérica, por un principio que en los siglos sucesivos estará en la base del derecho criminal, cuando este derecho se afirme y se escojan los modos de su acción punitiva la lapidación permanecerá al margen de ellos. Pero, en donde aparece reflejada, la razón de esta exclusión no puede sorprender excesivamente.

En el momento en el que se afirma, tal como hemos constatado repetidamente, el derecho tiene que controlar necesariamente el uso de la fuerza física. El primer paso del derecho naciente, si se examina con cuidado, no puede ser más que éste. Y la lapidación es típicamente un modo de usar la fuerza física que, en una sociedad que quiera ser aunque sólo sea moderadamente pacífica, no puede más que suscitar preocupaciones. Que la lapidación no forme parte del panorama ciudadano de los suplicios, por lo tanto, es en realidad muy comprensible. Y sólo a primera vista puede aparecer como singular el hecho de que no quedó huella de la lapidación en el período en el cual el Estado, aunque había sometido a control la venganza privada, no había asumido todavía la tarea de ejecutar las condenas a muerte. La verdad es que, en este período, en el que nace el principio de la "delegación", la delegación para matar hecha a las víctimas de la afrenta era por así decirlo "en blanco", es decir, dejaba a los delegados la elección del procedimiento de ejecución. Pero que éstos no acostumbrasen a escoger la lapidación es extremadamente plausible.

Aunque infligían la muerte por cuenta y en nombre de la colectividad, los "delegados" eran en todo caso las víctimas de la afrenta habituados durante siglos a obtener justicia por sí mismos y a considerar un deber social la demostración de estar en disposición de hacerlo.

Por lo tanto se puede suponer que tenían que escoger formas de ejecución que hiciesen visible y manifiesta su actividad como "justicieros". Pero la lapidación no reunía estos requisitos, con ella se corría el riesgo de dejar la posición privilegiada de los ejecutantes mucho menos visible y menos clara. Al ser la lapidación un acto por definición colectivo, habría podido presentar también como protagonistas a gente extraña al caso y habría perdido el carácter de un acto que los delegados continuaban alimentando con un deseo individual y familiar de venganza.

Que la ejecución normalmente tuviese lugar de acuerdo con formas, por así decirlo, menos socializables que la lapidación no sólo resulta, en resumen, plausible, sino que además es muy probable. Y el silencio de las fuentes parece confirmar esta hipótesis. Establecido el carácter espectacular del "quitón de piedra", ¿cómo explicar la total ausencia, en el período de la delegación, de toda referencia a ejecuciones de este tipo?

Por último, una posible referencia a la lapidación (más en concreto, una prohibición verdadera y específica de recurrir a ella) se podría leer, quizás, en un único y discutido pasaje de Demóstenes. Se trata del discurso contra Aristócrates, en donde leemos que, según lo que dice el *axon* (la tabla sobre la que estaba escrita la ley sobre el homicidio) aquellos a los que se declaró culpables de homicidio pueden ser muertos, pero –de acuerdo con la traducción habitual– "no pueden ser maltratados"[44]. Ahora bien, el verbo griego traducido por "maltratar" *(lymainomai)*[45] también significa "manchar", tanto en sentido físico como metafórico, y la suciedad a la que se refiere es una suciedad muy particular. En efecto, en Homero *lyma*, además del agua para lavar es el polvo removido al lavar[46], y *lythros* es el polvo mezclado con sangre[47]. ¿Es posible pensar que la ley, al tiempo que permitía matar al asesino, prohibía en el mismo momento que fuese muerto a pedradas, que mezclaban fatalmente la sangre y el polvo? Obviamente estamos en el terreno de las hipótesis. Pero más allá de las conjeturas hay una cosa fuera de discusión: se excluye a la piedra de los instrumentos que servían para ejecutar la muerte oficial. Entre las antiguas formas de dar muerte la *polis* realizó una selección, evitando aquellas que, por sus características, estaban en contradicción con la exigencia de asegurar la paz social. Y la lapidación permaneció fuera del mundo del derecho.

---

[44] Demóstenes, *contra Aristocr.* 28.

[45] Sobre el tema véase en último lugar J. Velissaropoulos-Karakostas, *Népoinei tethananai*, cit., en prensa *Symposion* 1990.

[46] *Ilíada*, 1, 314 y 14, 171.

[47] *Ilíada*, 6, 268; *Odisea*, 22, 402.

TERCERA PARTE

LA EXPIACIÓN

IX

LA PRECIPITACIÓN

En Grecia, en algunas ocasiones la violencia física llevada hasta el extremo de la muerte era un acto de culto. Más en concreto, según los casos y las circunstancias era un rito propiciatorio o purificatorio.

Como acto propiciatorio la muerte de la víctima inocente no nos interesa. Ifigenia, sacrificada para que la navegación de los aqueos hacia Troya estuviese acompañada por el favor divino, es una de las tantas víctimas de una fe religiosa que, en Grecia como en otros lugares, requería también sacrificios humanos, tanto más gratos a los dioses, y por ende tanto más eficaces, cuanto más pura era la víctima. Tampoco nos interesa ahora el debate, tan duradero como inútil, sobre la existencia del sacrificio humano en territorio griego. Que este tipo de sacrificio estuviese previsto por los usos más antiguos de los helenos (y que se practicase, aunque fuese sólo de modo excepcional, con ocasión de acontecimientos o de amenazas particularmente graves) es bastante difícil de negar[1]. Pero, como ya se ha dicho, la muerte de la víctima sacrificial, en cuanto carece de relaciones con la aplicación de un principio retributivo sale de nuestro campo de estudio. Lo que nos interesa es sólo la forma de sacrificio que ofrecía y dedicaba a los dioses a quien se había hecho culpable de un acto de impiedad ante ellos.

Como todos los pueblos de la Antigüedad también los griegos pensaban que la ofensa infligida a los dioses requería una expiación. Es decir, un acto que, al aplacar a la divinidad, impedía la manifestación de la venganza divina en acontecimientos que pusiesen en peligro la supervivencia

[1] Entre la amplia literatura en materia de sacrificio, y no sólo con referencia a los sacrificios humanos, cfr. P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig 1910; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristiania 1915; F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei der Griechen und Römern*, Giessen 1915 (reimp. Berlín 1966); K. Meuli, *Griechische Opferbräucher*, en *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühll*, Basilea 1946, págs. 185 y sigs.; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966 y W. Burkert, *Homo Necans*, cit.

del grupo. La muerte del culpable inmolado a los dioses era por tanto un acto de expiación, un gesto catártico, un acto de culto destinado a restaurar lo que los romanos llamaban la *pax deorum*. Se trata, pues, de una forma de matar completamente diferente de las que hemos examinado hasta ahora, tanto por sus motivaciones como por los modos de ejecución.

¿Cuáles eran las formas de este rito, entre el sacrificio y la pena, que se ejecutaba sobre el criminal y que contenía elementos específicos de cada uno de estos dos diferentes tipos de ejecución? Entre ellos nos interesan, una vez más, únicamente los que la ciudad integró en el conjunto de sus instituciones transformándolos en formas de ejecución capital previstas y reguladas por su derecho. Dentro de esta perspectiva tenemos que tomar en consideración de forma inmediata la muerte por "precipitación". Esta es una práctica cuya existencia se prolonga durante siglos señalando con claridad la lenta y progresiva transformación de un acto religioso en una institución del derecho sagrado y, por tanto, en una época todavía posterior, en una ejecución capital "laica". Además, puesto que, como siempre en Grecia, esta experiencia se desarrolla entre mito e historia intentaremos seguirla a partir del mito.

Del mito a la historia

Una roca que se yergue sobre una llanura, un precipicio que se abre entre las montañas, una altura como la Acrópolis de Atenas. También el paisaje, en algunas ocasiones, es el protagonista del mito o, al menos, el elemento indispensable para su construcción, el escenario que posibilita o determina la acción.

Desde la Acrópolis, en Atenas, se arrojan las Cecrópidas, las hijas del mítico rey Cécrope, por no haber sabido resistirse a la curiosidad de abrir la cesta que les había confiado Atenea y aterrorizadas por la contemplación de Erictonio que en ella yacía, envuelto en dos serpientes (o, según otra versión del mito, que tenía cabeza de serpiente)[2].

En Tebas, la esfinge derrotada por Edipo se arroja desde lo alto de una roca[3] y una de las diferentes tradiciones sobre la muerte de Edipo quiere que también él muera precipitándose en una hendidura[4].

En Corinto, Meliso se suicida arrojándose de una altura[5].

[2] Para la historia completa de Erictonio, además de para la de los Cecrópidas, véanse Apolodoro, III, 14, 6; Pausanias, 1, 2, 6; Eurípides, *Ion* 20 y sigs., 266 y sigs., 1001; Platón, *Timeo* 23 d-e; Higinio, *Fábulas*, 166. Véase también N. Loraux, *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París 1981. Más específicamente sobre los Cecrópidas cfr. W. Burkert, *La saga delle Cecropidi*, cit., en especial pág. 36 y sigs.

[3] Apolodoro 3, 5, 8; Diodoro, 4, 64, 4; Eurípides, *Fenicias*, 45 y sigs., *schol.* A 26, 45, 1760.

[4] La tradición se construye sobre un verso de la *Ilíada* (24, 679) que habla de Edipo "*dedoupotos*", es decir, ruinosamente caído, y aparece en el escolio A al verso en cuestión (Maass) que también cita Hesíodo fr. 45 M.

[5] Plutarco, *Narrat. am.*, 772; Diodoro Sículo, 7, 10.

Según una versión de su mito, Teseo, el héroe ático por excelencia, muere al arrojarse desde una roca que según Sófocles habría sido la roca de Tórico *(Thorikos petros)* en Colono, mientras que según Apolodoro habría sido la "roca triste" *(agelastos petra)* de Eleusis sobre la que Deméter se había sentado bañada en lágrimas, desesperada por el rapto de su hija Koré-Perséfone[6].

Los motivos son diferentes, pero la imagen es la misma. Es un cuerpo que se precipita desde lo alto, que cae en una grieta, encontrando la muerte al chocar contra el suelo. En los casos vistos hasta ahora, tras la elección de una forma de muerte. Pero esto no es siempre así, en otras ocasiones la precipitación proviene de una violencia externa, de un castigo más o menos institucional pero siempre claramente inspirado por un principio retributivo. La precipitación era de hecho la respuesta a un comportamiento culpable. Más en particular, a un acto de impiedad, a la falta de respeto para con un dios. En resumen, era un castigo sagrado, pero un castigo con características muy precisas que, para aislarse, precisan que nos detengamos sobre el significado simbólico de este modo de morir.

Estrellarse contra la tierra no hace morir sólo de modo material. Al precipitarse el cuerpo alcanza la tierra y con la fuerza del impacto la percute, parece hundirse en ella. Y bajo tierra, allí a donde el cuerpo parece querer llegar, están las divinidades inferiores que acogen a los muertos. ¿Cómo consigue hablar Odiseo con las almas de los difuntos? En el undécimo canto de la *Odisea* leemos su relato:

> (...) mientras yo desnudaba del flanco el agudo cuchillo y excavaba una fosa de un codo de anchura; libamos allí mismo al común de los muertos primero de todo derramándoles leche y miel y después vino dulce, finalmente agua pura. Esparcida la cándida harina imploré largamente a los muertos, cabezas sin brío, prometiendo inmolarles en casa una vaca infecunda, la mejor que se hallase al volver al país de mis padres, y colmarles la pira de ofrendas y aparte a Tiresias un carnero de negros vellones, la flor de mis greyes. Mas después de aplacar con plegarias y votos las turbas de los muertos, tomando las reses cortéles el cuello sobre el hoyo. Corría negra sangre. Del Érebo entonces se reunieron surgiendo las almas privadas de vida, desposadas, mancebos, ancianos con mil pesadumbres, tiernas jóvenes idas allá con la pena primera; muchos hombres heridos por lanza de bronce, guerreros que dejaron su vida en la lid con sus armas sangrantes. Se acercaban en gran multitud, cada cual por un lado con clamor horroroso. Yo, presa de lívido miedo[7].

[6] Respectivamente Sófocles, *Edipo en Colono*, 1595 y Apolodoro, 1, 5, 1, 1. Cfr. también Suidas, *s.v. Salaminos barathron; Schol. Aristoph., Cav.*, 785 y Ovidio, *Fastos*, 4, 504.

[7] *Odisea*, 11, 24-43.

Los muertos están así pues bajo tierra, en las "casas de Hades y de la terrible Perséfone"[8], cuyas entradas, según la descripción de Píndaro, parecen presentarse como una fisura del suelo[9]. ¿Cómo no pensar que arrojar a alguien por un precipicio, en una apertura del terreno, fuese uno de los modos –tal vez el más directo– para hacerles alcanzar el más allá, consignándolo a la divinidad a la que se había consagrado?

La muerte, leemos en Eurípides, es una consagración a los dioses ctonios[10]. La precipitación era por ello una muerte sacrificial. Pero no se aplicaba a una víctima inocente. La víctima inocente, como Ifigenia, se sacrificaba "con el bronce", se la mataba con la espada.

Los que se sacrificaban mediante la precipitación son los que, habiendo cometido un delito para con los dioses, eran consagrados a ellos como expiación de su culpa. Se trata, así pues, de víctimas sacrificiales. Pero víctimas cuya muerte está al mismo tiempo inspirada por un principio retributivo.

Las referencias en las fuentes son numerosas y clarísimas.

Según la leyenda, a Esopo, acusado de sacrilegio por los habitantes de Delfos, se le precipitó desde la roca Hyampeia. Pero la acusación, cuenta Plutarco, era falsa. Por ello a partir de entonces, para eliminar el recuerdo del acontecimiento, las ejecuciones se hicieron en la roca Nauplia[11]. Es obvio que la historicidad del episodio es más que dudosa; pero para nosotros su valor no cambia. En Delfos, los culpables de los crímenes religiosos eran precipitados. Como confirmación podemos evocar el caso de un tal Cratete que, al sostener que había sorprendido a su enemigo Orsilao mientras robaba un vaso sagrado, se ocupó de matarlo personalmente de acuerdo con este sistema sin tan siquiera acusarlo ante el Tribunal[12].

Relacionada con ésta también está la noticia según la cual la precipitación estaba prevista para los crímenes religiosos por las leyes de la Anfictionía[13]. Así pues no es casual que durante la segunda guerra sacra, los eteos pidiesen que se arrojase desde una roca a los jóvenes focenses sacrílegos. Y si es cierto que, gracias a la intervención de Esquines (que se vanaglorió de ella), salvaron finalmente sus vidas, también es cierto que su jefe Filomelo se suicidó precipitándose[14]. En este punto la noticia de que los macedonios, cuando dominaron a los anfictiones, usaron y abusaron de esta forma de ejecución para dar muerte a los administradores de bienes sagrados se hace muy significativa[15].

En Esparta, por el contrario, los delincuentes se arrojaban a un abismo llamado *Kaidadas*, recientemente vuelto a los honores de la actualidad por

[8] *Odisea,* 10, 564.
[9] Píndaro, *Pítica*, 4, 44.
[10] Eurípides, *Alcestis*, 75-76.
[11] Plutarco, *De sera num. vind.*, 557 A; Eliano, *Varia Historia,* 11, 5; Suidas, *s.v.*
[12] Plutarco, *Praec. reipubl.*, 825 B.
[13] Pausanias, 10, 4, 2; Eurípides, *Ion,* 1102, 1122, 1234, 1236.
[14] Esquines, *de falsa legat.*, 142.
[15] Demóstenes, *de falsa legat.*, 327.

el hallazgo de numerosos restos de esqueletos humanos, que es casi inevitable considerar como los restos de algunos "precipitados", aparecidos –en su mayor parte– en una hendidura rocosa ubicada en las gargantas del monte Taigeto cerca de la aldea de Trypi, a unos cinco kilómetros al oeste de Esparta[16]. Para terminar (antes de pasar a Atenas), ¿cómo no recordar la antigua ley de Elis según la cual se precipitaba desde el monte Tipeo a las mujeres sorprendidas en los juegos olímpicos, o bien en el territorio más allá del río Alfeo (en los días en los que estaba vedado al sexo femenino atravesar este límite)?[17]. ¿Cómo olvidar, en el *Ion* de Eurípides, las referencias a la precipitación de Creusa, culpable de "haber querido matar a alguien que pertenecía a los dioses y de haber introducido el homicidio en el templo?[18]

Pasemos, así pues, al derecho ateniense, el único que nos permite seguir la historia de la precipitación más allá de episodios y referencias más o menos legendarias y alcanzando épocas y situaciones ciertamente históricas.

EN EL FONDO DEL *BARATHRON:* LA PRECIPITACIÓN EN EL DERECHO ATENIENSE

Según un decreto propuesto por un tal Canonos en una fecha imprecisa, pero que puede colocarse hacia la mitad del siglo V[19], a partir de ese momento se mataría mediante la precipitación a todo aquel que fuese condenado por delitos políticos: "Si alguien había cometido un delito contra el pueblo de los atenienses que se le juzgue encadenado ante el pueblo y, si se le condena, que se le arroje en el *barathron.*"[20]

---

[16] Cfr. Tucídides 1, 134 y 2, 67; Estrabón, 8, 5, 7; Suidas *s.v. Kaiadas*; Pausanias, 4, 18, 4-7. Sobre los recientes hallazgos véase P. Themeles, *Kaiadas*, en *Archailogika analekta ex Athenon* 25, 2 (1982) 183 y sigs., que propone la identificación de la hendidura de la que se trata en el texto con la *Kaiadas* citada por Pausanias. Cfr. también *Archaeological Report* 1984-1985, pág. 24.

[17] Pausanias 5, 6, 7. Recuérdese además que según Estrabón en Leucade, durante el sacrificio anual en honor de Apolo, se arrojaba "al culpable de un error" (Estrabón, 10, 2, 9), desde lo alto de una roca. Sobre el caso volveremos más adelante en el texto aduciendo nuevos detalles. Contrariamente a lo que en ocasiones se dice, parece que no se utilizaban para la precipitación las célebres canteras Latomias de Siracusa. En efecto, Tucídides dice que en ellas se encerraron y se abandonaron hasta la muerte a los prisioneros de guerra (Tucídides, 8, 86-87). También confirma esta noticia Eliano, *Varia Historia*, 44, que habla de las canteras como de una prisión a perpetuidad. Sobre el tema y en este mismo sentido véase en todo caso K. Latte, *Beiträge zum griechischen Strafrecht*, en *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, Múnich 1968, págs. 277-278.

[18] Eurípides, *Ion*, 1222-1225. Cfr. también verso 1268. En los versos 1112, 1237, 1240, se habla por lo demás de lapidación (A.S. Owen, *Euripides Ion*, Oxford, 1939).

[19] En este sentido J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, cit., I, pág. 43. Según E. Berneker, *Der Felssturz im alten griechischen Recht*, en *Studi in onore di E. Volterra*, I, Milán 1971, págs. 87 y sigs., la fecha sería más exactamente la tercera década del siglo, pero sobre esto volveremos.

[20] Jenofonte, *Helenicas*, 1, 7, 20. La lectura a la que nos referimos en el texto es la de Dobree (aceptada también por el editor de la Teubner) que de este modo ha enmendado el texto de los MSS (que decía "habiéndosele dado muerte, se le arrojará al *Barathron*"). Las consecuencias que derivan de ello son evidentes. La lectura de los MSS parece mostrar que el *Barathron* no servía para matar a los condenados precipitándolos, sino que sólo servía para

Tal como se desprende con claridad del texto de Jenofonte que recoge el decreto, la pena establecida por iniciativa de Canonos era especialmente grave. No sólo por la crueldad de la ejecución, sino también por la previsión de una infamia a la que se veían expuestos aquellos a quienes se acusaba de haber engañado al pueblo: el encadenamiento durante la fase deliberativa del proceso, delante del tribunal popular. En el derecho griego, según cuyas reglas se encadenaba sólo a los prisioneros de guerra, a los esclavos y a los condenados[21], la gravedad de semejante norma es evidente. ¿Se trata de una noticia creíble? Las confirmaciones no faltan.

En las *Asambleistas* de Aristófanes un joven, objeto de las apetencias sexuales de dos viejas, ninguna de las cuales está dispuesta a abandonar su presa, concluye que el lance sólo podrá resolverse recurriendo al decreto de Canonos. *Binenin dei me dialelemmenon*, declara resignado a su suerte[22]. "Será necesario que las contente a ambas, *dialelemmenon.*" El juego de palabras es evidente: *dialelemmenon* significa "encadenado" (y por lo tanto es, en este sentido, sinónimo de *dedemenon*, el participio usado en el decreto). Pero también significa "dividido en dos" (en este caso entre las dos viejas)[23]. En el año 393 (el que se representó la comedia), los atenienses se encontraban de forma clara en situación de captar el doble sentido, confirmando, con esto, que el decreto de Canonos prescribía efectivamente que se juzgase al acusado encadenado[24].

Pero vayamos al problema principal, presentado por la necesidad de individualizar los delitos castigados con la precipitación. Según el decreto de Canonos se castigaría de este modo a los condenados por delitos políticos y esta noticia aparece confirmada por otras fuentes.

En los *Caballeros* de Aristófanes, Aristócrates discute con Agoracrito, el Salchichero que, en la comedia, consigue persuadir a los atenienses de que se libren de Paflagón (bajo cuya apariencia Aristófanes representa a Cleón, objetivo de su sátira). Un pícaro, este Paflagón, al quien el Salchichero consigue derrotar sólo porque es peor que él: los atenienses en adelante, quiere decir con ello Aristófanes, no merecen otro gobernante que un Salchichero.

"¿Que haríais –pregunta así pues el Salchichero al pueblo– si cualquier bufón dijese que no habrá más harina para los jueces hasta que ellos no

acoger sus cadáveres (privados de sepultura) después de que la ejecución hubiera tenido lugar con otras formas, por lo demás indeterminadas. Numerosos argumentos a favor de la lectura de Dobree se encuentran en J. Whitehorne, *Punishment under the Decree of Cannonos*, en *Symposion* 1985, Colonia-Viena 1989, págs. 89 y sigs.

[21] Véase la voz *Pede* en *PWRE* 19, I, Stuttgart 1937, 30 y E. Berneker, *Felssturz*, cit., pág. 89.

[22] Aristófanes, *Asambleistas*, 1089 y sigs.

[23] Y no "detenido por las dos partes" como traduce J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1980, I, págs. 43 y 132. La lectura *dialelemenon* es la de Rose (y en efecto, en este sentido, véase Hesiquio *s.v. dialelemmenon*).

[24] Así lo observa con justeza E. Berneker, *Der Felssturz*, cit., págs. 89-90.

juzguen una causa como él quiere?" Y el pueblo: "Lo levanto por el aire y lo arrojo al *barathron* con Hipérbolo colgado del cuello[25]."

La alusión a Hipérbolo es muy significativa. ¿Quién era? En el verso 1302 leemos que Hipérbolo, "mal ciudadano", había pedido cien trirremes para una expedición contra Cartago. La proposición de atar a Hipérbolo junto al corruptor de los jueces, antes de precipitar a ambos al baratro, muestra con claridad que la referencia a este tipo de ejecución no es casual. Al igual que el corruptor, también Hipérbolo se manchó con una culpa contra el pueblo. Además, algunos años más tarde, una nueva confirmación del hecho de que la precipitación era la suerte reservada a los traidores del pueblo aparece en un pasaje de Platón que, en el *Gorgias*, imagina una discusión entre Sócrates y Calices sobre los políticos atenienses que, según Sócrates, lejos de hacer mejores a sus conciudadanos, los habían vuelto peores. ¿Acaso no habían mantenido –dice Sócrates– una serie de comportamientos que demostraban su bajeza moral? Entre estos comportamientos uno es particularmente interesante a nuestros ojos: los atenienses habían condenado a Milcíades, el hombre de Maratón, a ser precipitado en el baratro (aunque, afortunadamente, el pritano le salvó de su destino)[26].

De nuevo, la precipitación es la suerte reservada (en el caso de Milcíades injustamente) a quien se ha acusado de delitos políticos[27]. Pero junto a los comportamientos que han dañado al pueblo, también otros comportamientos se castigan con la precipitación.

En el *Pluto*, Aristófanes habla de la proposición de Zeus consistente en arrojar a Carión en el *barathron*, junto con el patrón y su familia[28]. Carión quiere saber el porqué y Hermes, encargado por Zeus de comunicarle la noticia, le proporciona una explicación más que exhaustiva. La precipitación es el castigo por una culpa gravísima, la de no haber sacrificado a los dioses[29].

El testimonio de Aristófanes nos lleva, en este punto, a la prehistoria más o menos legendaria de la precipitación y a la utilización de este tipo de ejecución fuera del territorio ateniense.

---

[25] Aristófanes, *Caballeros*, 1362.

[26] Platón, *Gorgias* 516 d. Milcíades sufrió dos procesos, en los años 493 y 489, de los que habla Heródoto (6, 104, 2 y 6, 136, 1-3). Sobre ellos véase E. M. Carawan, *Eisangelia and Euthyna: The Trials of Miltiades, Themistocles, and Cimon*, en *GRBS* 28 (1987) 167 y sigs. En particular véanse pág. 192 y sigs.

[27] La precipitación más antigua de la que tenemos noticia es del año 491 a. de C., cuando los atenienses arrojaron al *Barathron* al heraldo de Darío (Heródoto, 7, 133). Si bien está al margen de cualquier regla jurídica, este caso es interesante puesto que está relacionado con un hecho político. Por último, sobre la relación entre el *barathron* y la traición véase recientemente R. W. Wallace, *The Areopagus Council, to 307 b.C.*, Baltimore y Londres 1989[2], pág. 119.

[28] Aristófanes, *Pluto*, 1107-1109. En los versos 1112-1116, la respuesta de Hermes que está a continuación en el texto.

[29] Aparece todavía otra referencia aristofanea a la precipitación en las *Nubes*, cuando Fidipides pregunta a Estrepsíades: "¿Y qué me darás si, adoptando el Discurso débil, te venzo demostrando que es necesario acostarse con la propia madre?" Y Estrepsíades: "¿Qué diré? Si haces esto nada te salvará de ser arrojado al *barathron*, tú, Sócrates y tu Discurso débil" (Aristófanes, *Nubes*, 1445-1450).

Esopo, como sabemos, había muerto precipitado porque se le había acusado de sacrilegio. El derecho de la Anfictionía reservaba la muerte por precipitación a quien había mantenido comportamientos sacrílegos. En Elis una ley castigaba con la precipitación a quien violase los límites sagrados. Todas estas noticias concuerdan. La referencia de Aristófanes relaciona así pues el uso que se hacía del *barathron* en Atenas en la época clásica con costumbres antiquísimas, que desde tiempo inmemorial atribuían un significado religioso al gesto de la precipitación. Para confirmar ulteriormente este carácter sagrado interviene un relato de Pausanias. En el tiempo de la guerra contra los mesenios, los espartanos arrojaron en el Kaiadas a los enemigos derrotados. Pero algunos de ellos se salvaron. "Los otros mesenios", cuenta Pausanias, "fueron muertos en el momento que cayeron, pero Aristodemos y sus compañeros, tanto en esta como en otra ocasión, fueron salvados por los dioses. Sus panegíricos dicen que, cuando se arrojó a Aristodemos al Kaiadas, un águila voló bajo él y lo sostuvo sobre sus alas, depositándolo en el fondo, sin daños ni heridas. También por ello se considera que había sido voluntad de los dioses el salvarlo"[30].

La precipitación, en una primera fase de su historia, se entendía y utilizaba como una ordalía[31]. Arrojar a un precipicio no significaba matar, sino someter al acusado al juicio divino: la muerte eventual era la señal de su culpabilidad. El caso de Aristodemos es ciertamente el más significativo al respecto, pero no el único. Cuenta Estrabón, por ejemplo, que en Leucade, durante la fiesta anual en honor de Apolo, se arrojaba al mar desde una roca "al culpable de un error" a cuyo cuerpo se habían encolado alas[32]. Se trata por tanto de un *katapontismos*, otro modo de matar por precipitación, cuya frecuencia está atestiguada por el mito y la historia. ¿Quién no recuerda la leyenda según la cual Safo se mató arrojándose al mar desde una roca de Leucade, desesperada porque Faón le negaba su amor?[33]

En el relato histórico la precipitación al mar de los enemigos y de los traidores está documentada, entre otros, por Demóstenes, Lisias, Isócrates y Polibio[34]. El *katapontismos*, al igual que el *barathron* (si bien, a diferencia de éste, no se institucionaliza como suplicio capital) conserva huellas de un carácter ordálico, evidentemente difundido en todas las "precipitaciones" practicadas en Grecia. La muerte de quien, habiéndose manchado con cualquier clase de culpa sagrada, se precipitaba (en el mar o entre las rocas) no era por tanto segura. Dependía del juicio y de la voluntad del dios y si se llevaba a cabo era al mismo tiempo condena a muerte y ejecución de esa condena.

---

[30] Pausanias, 4, 18, 4.

[31] Cfr. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, París 1904, pág. 92.

[32] Estrabón, X, 2, 9.

[33] Sobre Faón véase Eliano, *Varia Historia* XII, 18; Servio, *ad Virg. Aen.*, 3, 275; Ovidio, *Her.*, 15 y Plinio *Historia Natural*, 12, 20.

[34] Demóstenes, *contra Alcib.*, 27; Lisias, *contra Aristocr.* 169; Isócrates, 1, 12, 122; Polibio, 2, 60, 8.

La larga experiencia que llevó a los atenienses a utilizar la precipitación como forma de ejecución capital parece en este momento presentarse con claridad.

La precipitación, considerada desde tiempo inmemorial como uno de los modos para alcanzar la divinidad, y en particular las divinidades ctonias, se utiliza en un primer momento como una forma de ordalía.

Perdido su carácter ordálico, aparece incluida en numerosas legislaciones ciudadanas (entre las cuales figura la ateniense) como una ejecución sacral, reservada a quienes habían ofendido a los dioses. Y, en un tercer momento –al menos en Atenas tras el decreto de Canonos– se estableció que se utilizasen también para ejecutar las sentencias capitales por delitos políticos. Pero sobre su utilización efectiva –tras su institucionalización– se han avanzado dudas.

En efecto, algunos consideran que en la época ciudadana los atenienses nunca habrían utilizado el *barathron* para precipitar a los condenados a muerte, sino que se limitarían a arrojar allí sus cadáveres tras haberlos matado[35].

La hipótesis se basa en primer lugar en un pasaje de Plutarco que, en la vida de Temístocles, habla de un templo en Melite (populoso barrio al oeste de Atenas), levantado cerca del lugar en donde "ahora los verdugos arrojan los cuerpos de los condenados a muerte y llevan los mantos y los lazos de los ahorcados"[36].

¿Por qué tendría que indicar este texto que el *barathron* no servía para precipitar a los condenados sino para arrojar sus despojos? Por dos razones: la palabra "ahora" (en griego *nyn*) indicaría una variación en el uso del precipicio; y la referencia a los vestidos de los ahorcados (que se arrojaban al precipicio junto con el lazo que había provocado su muerte) indicaría que los condenados, antes de ser arrojados al *barathron*, eran muertos por ahorcamiento.

Pero si se examinan de cerca ninguno de los dos argumentos es determinante. En efecto, la palabra "ahora" además de indicar una variación en el modo de la ejecución podría, con la misma verosimilitud, indicar una variación de lugar. En otras palabras, podría querer decir que en cierto momento, por lo demás no precisado, el antiguo *barathron* se vio sustituido, como lugar de ejecución, por un precipicio diferente. ¿Hay algunos elementos en favor de esta hipótesis? En un escolio a Aristófanes leemos que, en el siglo V, los atenienses rellenaron el *barathron* para expiar una afrenta cometida contra la Madre de los dioses[37]. Y la Suda ofrece otros detalles: los atenienses, dice, habían arrojado al *barathron* al sacerdote de Cibeles (precisamente la Madre de los dioses), considerado culpable de

[35] Sobre el problema véase E. Berneker, *Der Felssturz*, cit., pág. 91; y G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Nápoles 1979, especialmente capítulo I y posteriormente *Ideologia funeraria nell'Antigone di Sofocle*, en *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, (ed. J. P. Vernant y otros), Cambridge 1982, págs. 121-131; J. Whitehorne, *Punishment under the Decree of Cannonus*, cit.

[36] Plutarco, *Temístocles*, 22.

[37] *Schol. ad Aristoph, Plut.* 431.

haber iniciado a las mujeres en los cultos báquicos. Pero como a consecuencia de este hecho Atenas se vio afectada por una carestía y el oráculo ordenó expiar el sacrilegio, los atenienses rellenaron el *barathron* levantando encima el *Bouleterion* y el *Metroon*[38].

Aunque no sea completamente creíble (Wilamowitz sostiene, por ejemplo, que la información sobre el *Metroon* es falsa)[39], la noticia no es completamente desdeñable, al menos en la parte que, coincidiendo con lo dicho por el escolio a Aristófanes, lo confirma al tiempo que es confirmada por este último. En efecto, el *barathron* ya no se usó para precipitar a los condenados a muerte en el siglo v (aunque tal vez no estuviese rellenado materialmente)[40]. Pero esto no significa necesariamente que se abandonase la precipitación como forma de ejecución capital. Tal como ya hemos dicho puede significar, simplemente, que a partir de ese momento se precipitó a los condenados desde otra altura.

Por lo demás, parece que el *barathron* fue originalmente una hendidura en las cercanías del Areópago. En la *Electra* de Eurípides leemos que "las terribles diosas (las Erinias), desesperadas por su derrota, desaparecieron junto a la colina (del Areópago), en una hendidura del suelo que se convertirá en la sede de un oráculo augusto reverenciado por los mortales"[41].

Aunque no sea segura, la hipótesis de que la hendidura en cuestión fuese el *barathron* es posible[42]. Si se acepta, confirma que en un momento impreciso a lo largo del siglo v se trasladó el lugar de ejecución. En efecto, según Platón el *barathron* se encontraba a lo largo de la carretera que llevaba al Pireo[43]. Los problemas levantados por el *nyn* de Plutarco se superan de este modo y encuentran una explicación diferente de aquella según la cual esa palabra señalaría la desaparición de la precipitación del panorama de las penas ciudadanas. Así llegamos a la afirmación de Plutarco según la cual se arrojaban al precipicio los mantos de los ahorcados y las cuerdas que habían provocado su muerte.

Considerar esta afirmación una prueba de que las condenas capitales se habían ejecutado mediante la horca requiere al mismo tiempo un notable esfuerzo de imaginación y una singular indiferencia por el texto. En

---

[38] Suidas, *s.v. metragurtes.*

[39] Cfr. U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Die Galliamber des Kallimakos und Catullus*, en *Hermes* 14, 1897, 195, n. 3. Es ciertamente fantasiosa, por lo demás, la noticia del *Schol. ad Aristoph., Plut.*, 431, según la cual a lo largo de las paredes del *barathron* estarían fijados clavos destinados a desgarrar el cuerpo del condenado durante la caída.

[40] Cfr. Ross, *Das Theseion*, Halle 1852, pág. 54, n. 131, según el cual el antiguo *barathron* estaría situado cerca del Areópago y el precipicio del que habla Platón (*República* 4, 439 e) sería el nuevo, que sustituiría al anterior en el siglo v. La hipótesis se basa en algunos versos de la *Electra* de Eurípides (1270-1271) sobre los que volveremos en el texto. También acepta la tesis de Ross I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., págs. 57 y sigs. Sobre el tema véase J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tubinga 1971, pág. 121.

[41] Eurípides, *Electra*, 1270-1272.

[42] La hipótesis es de L. Ross, *Das Theseion*, cit., y la ha aceptado W. Judeich, *Topographie von Athen*, Múnich 1931, pág. 168 y posteriormente I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., págs 57 y sigs.

[43] Platón, *República*, 439 e.

efecto, Plutarco escribe que en el *barathron* se arrojaban los cuerpos de los condenados a muerte y *(kai)* los mantos y cuerdas de los ahorcados para de este modo indicar, por lo tanto, dos tipos diversos de objetos. Si los mantos y lazos fuesen aquellos con los que se había matado a los condenados a muerte, ¿por qué Plutarco tendría que detenerse a hablar de ellos? Presumiblemente se arrojarían al precipicio junto con los cadáveres y no serían objeto de un lanzamiento separado y autónomo.

Los vestidos y las cuerdas en cuestión, evidentemente, no eran los de los condenados. Eran los que habían usado aquellos que se habían suicidado ahorcándose. Y la costumbre de arrojar al *barathron* los instrumentos que habían servido para llevar a cabo este tipo de suicidio no es en absoluto sorprendente. Deriva de que el ahorcamiento era en el mundo clásico una muerte maldita, que no permitía que el alma del difunto encontrase la paz en el más allá. Era una muerte impura[44]. Además en Grecia, como sabemos, estaba tradicionalmente reservada a las mujeres, era una pena no viril por definición. Quien se había ahorcado no merecía piedad ni respeto y los objetos que habían estado en contacto con su cadáver se eliminaban de la vista y del recuerdo de los atenienses.

En definitiva, el pasaje de Plutarco no puede citarse como prueba de la desaparición de la precipitación del panorama de los suplicios capitales atenienses. En todo caso, si se tuviese que interpretar en este sentido, podemos afirmar que no nos concerniría, puesto que todo lo más, de ser así, señalaría que la precipitación ya no se aplicaba en el tiempo de Plutarco: entre los siglos I y II después de Cristo. ¿Qué sentido tendría basarse sobre un testimonio relativo a esta época para conocer las prácticas de muerte de los tiempos clásicos?

Para sostener la hipótesis de que el *barathron* no se utilizó nunca para matar no queda más que un argumento.

Desde el final del siglo V el término *barathron* desaparece. Sólo Heródoto, Jenofonte, Aristófanes, Platón y Plutarco, que hablan de acontecimientos anteriores al siglo IV, utilizan el término *barathron*. Por su parte Licurgo y Dinarco se refieren al precipicio con el término *orygma*[45]. Éste es un término genérico que puede indicar cualquier cavidad; no es un nombre técnico que, como el de *barathron*, indique un lugar específico destinado a una función institucional. ¿Pero cómo no pensar que el uso de *orygma* no era un eufemismo, al igual que el uso de *pharmakon* (veneno) en el lugar de *koneion* (cicuta), debido al deseo de evitar los recuerdos terribles

[44] Dedicados más específicamente a Roma, pero no carentes de interés para comprender cómo percibían los griegos el ahorcamiento, véanse J. André, *Arbor felix, arbor infelix,* en *Hommages à J. Bayet*, Bruselas 1964 (= *Collection Latomus* LXX), págs. 35 y sigs., en particular pág. 45, y J. L. Voisin, *Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne*, en *Latomus* 38, 1979, págs. 422 y sigs. Por lo que respecta a Grecia y a la muerte femenina véase todo lo dicho en el capítulo I.

[45] Cfr. respectivamente Heródoto, 7, 133; Jenofonte, *Helénicas*, 1, 74; Aristófanes, *Caballeros*, 1362; *Nubes*, 1, 450 y *Pluto*, 574; Platón, *Gorgias*, 516 e; Licurgo, *contra Leocr.*, 121; Dinarco, *contra Dem.*, 62 (cfr. Pollux, 8, 71).

evocados por la palabra?[46]. Los sostenedores de la tesis de la desaparición del uso de matar por precipitación afirman que si la precipitación todavía estuviese en vigor los logógrafos no habrían dado prueba de semejantes actitudes para dirigirse al jurado. Como todos los logógrafos, éstos utilizaban un lenguaje fuerte, capaz de impresionar al auditorio. Si el nuevo precipicio hubiese tenido la función del viejo ciertamente no habrían perdido la ocasión de indicarlo con el término antiguo: el *orygma* se utilizaría por lo tanto sólo como depósito de cadáveres[47].

A este argumento (con todo nada decisivo) es fácil oponer la consideración de que tal vez el uso del término *barathron* se sustituyó por *orygma* cuando se cambió el lugar en el cual tenía lugar la precipitación. Por no hablar del hecho –absolutamente determinante– de que los autores que hablan de *orygma* hablan de un modo que no permite pensar que el uso del *orygma* fuese distinto del reservado al *barathron*.

En efecto, en Dinarco leemos que, en base a un decreto propuesto por Demóstenes, dos ciudadanos, padre e hijo, fueron consignados *to epi to orygmati*: "al hombre de la fosa"[48]. En Licurgo leemos acerca de un decreto que establecía que, si algunos de aquellos que durante la guerra contra Esparta se habían refugiado en Decelia retornase a Atenas, cualquier ciudadano podría presentarlo ante los Tesmotetas para que éstos lo enviasen *to epi orygmati*: de nuevo "al de la fosa"[49]. ¿Y quién podría ser este "hombre de la fosa" si no el verdugo encargado de ejecutar la condena de muerte por precipitación? Si el *orygma* hubiese sido únicamente el lugar a donde se arrojaban los cadáveres el hombre de la fosa no habría sido otro que el sepulturero. ¿Por qué, entonces, en este caso Licurgo y Dinarco habrían tenido que indicar que se le entregaban a él los condenados? De un modo bastante más verosímil, por no decir seguro, habrían dicho que los condenados eran entregados a los *Once* (los magistrados encargados de ejecutar las sentencias capitales).

Por último, ¿qué decir de las referencias al *barathron* contenidas en las comedias de Aristófanes? Tanto en los *Caballeros*, representada en el 424, como en las *Asambleistas*, representada en el 393, el *barathron* aparece sin posibilidad de equívocos como una forma de dar muerte. ¿Qué efecto cómico habría podido tener entre el público la referencia a una práctica en desuso en la época?

Concluyendo. La hipótesis de que la precipitación, como forma de ejecución capital, se había abandonado hacia fines del siglo v no sólo no encuentra confirmación en las fuentes, sino que parece ser contradicha por esas mismas fuentes. Así como tampoco encuentra confirmación la hipótesis según la cual la precipitación, utilizada durante la época arcaica, había desaparecido para convertirse en una forma ciudadana de ejecución sólo por obra del

[46] Como ha observado por ejemplo H. Hager, *How Were the Bodies of Criminal at Athens Disposed of after Death?* en *Journ. Class. Phil.*, 8 (1979) pág. 11. Sobre el punto véase E. Berneker, *Der Felssturz*, cit., pág. 88.

[47] Barkan, *Capital Punishment*, cit.

[48] Dinarco, *contra. Dem.*, 62.

[49] Licurgo, *contra Leocr.*, 121.

decreto de Canonos; más exactamente cuando –en la tercera década del siglo V– la ciudad, en una situación de emergencia, había intentado, amenazando con una muerte terrible, "dar un ejemplo" capaz de estimular el respeto a la ley[50]. El decreto de Canonos, en resumen, habría sido un procedimiento intimidatorio introducido de un modo completamente excepcional en el sistema ateniense y, además, nunca se habría aplicado, como lo demostraría en particular el célebre proceso a los estrategos de las Arginusas, acusados, tras la victoria, de no haber dado sepultura a los cadáveres de los caídos.

Pero en el relato de Jenofonte –que recoge el proceso– no es posible encontrar ningún elemento adecuado para confirmar esta tesis. Si es ciertamente verdad que el pueblo no acoge la propuesta de aplicar el decreto de Canonos para juzgar a los acusados, también es cierto que la petición había sido hecha por el defensor de los estrategos, Euritólemo, con el fin de lograr que, como preveía el decreto, los acusados fuesen juzgados individualmente, sobre la base del comportamiento que había tenido cada uno de ellos. Pero el pueblo rechazó la propuesta no porque era contrario a la pena de la precipitación, sino porque quería que los acusados fuesen juzgados conjuntamente, a la luz del hecho en sí, independientemente de toda valoración de las responsabilidades individuales[51].

Si, por lo tanto, el decreto de Canonos (ciertamente vigente en el año 406 a. de C., año del proceso) no se aplicó para juzgar a los estrategos, nada permite afirmar que no se aplicase en otros casos. Para terminar, una última consideración. Los atenienses, se dice, se habrían mostrado contrarios a la aplicación del decreto porque considerarían la precipitación como una práctica bárbara y cruel. ¿Pero en qué era más cruel precipitar a alguien que someterlo al *apotympanismos*?

Para cerrar estas aproximaciones a la historia de la precipitación no queda más que una última consideración. Para excluir que la precipitación permaneciese en vigor en plena época clásica tampoco vale sostener que, a partir del siglo V, se mataba a los condenados por delitos políticos en la cárcel con la cicuta. En efecto, aunque la cicuta dejaba de lado las ejecuciones públicas y aunque se reservaba a quienes con anterioridad a esa fecha habían muerto precipitados, nunca sustituyó completamente este último procedimiento de ejecución. La cicuta se introdujo sólo como alternativa posible –y no obligatoria– a la muerte por precipitación. La muerte dulce, la muerte con el veneno no fue más que un privilegio concedido a unas pocas personas, en circunstancias y con los límites que veremos.

---

[50] Así E. Berneker, *Der Felssturz*, cit., pág. 88, en donde en la nota 4 se citan en apoyo de la fecha propuesta las famosas *Dirae Teiae*, un decreto de Teos del año 479 a. de C. que preveía maldiciones contra quien cometiese delitos contra el Estado (*SIG2* 37-38).

[51] Para un atento examen del decreto de Canonos, para la razón por la que se le invoca en la defensa de los estrategos y para la vasta literatura sobre el tema véase L. Canfora, *Il processo degli estrateghi*, en *Sodalitas, Scritti in onore di A. Guarino*, Nápoles 1984, págs. 495 y sigs. Posteriormente véase E.M. Carawan, *Eisangelia and Euthyna*, citl, págs. 173 y sigs.; y B. M. Lavelle, *Adikia, The Decree of Kannonos, and the Trial of the Generals*, en *Cl. et. Med.*, 1988, págs. 19 y sigs.

X

LA CICUTA

Hacia el término del siglo v a. de C. en Atenas, los condenados a muerte (o, al menos, algunos de ellos) recibían veneno en la cárcel.

Junto a la muerte violenta, cruel, despiadada, infligida en las formas examinadas hasta aquí, había aparecido una nueva forma de ejecución: el veneno. Más precisamente la cicuta, uno de los venenos más famosos de la historia.

LA MUERTE DULCE

El *koneion* era una variedad de la cicuta a la que los naturalistas llaman *conium maculatum.*

En la Antigüedad Teofrasto, Plinio y Dioscórides hablan del *koneion.*

Dicen que sus raíces son profundas[1]. Su veneno es potentísimo[2]. Su tallo alcanza los dos codos, unos noventa centímetros[3]. Su hoja es similar a la del perejil de montaña[4]. Sus flores parecen sombrillas blancas y son extremadamente venenosas[5], pero la máxima concentración de sustancias tóxicas está en su semilla, un poco más grande y más blanca que la del anís[6].

La cicuta crece tanto expuesta al calor como al frío y, según Teofrasto, es tanto más venenosa cuanto más lejos del sol ha crecido[7]. Pero esta afirmación es contradicha por la consideración de que la calidad más buscada como veneno, como dice el mismo Teofrasto, era la proveniente de

[1] Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 151; Dioscórides, 4, 79.
[2] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 8, 3.
[3] Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.
[4] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 7, 6, 4.
[5] Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.; Dioscórides, loc. cit.
[6] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 8, 3.
[7] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 15, 8 y 16, 8.

Susa[8]; y, en territorio griego, la de Creta, Quíos[9] y, sobre todo, la de Laconia, zona tradicionalmente productora de fármacos[10]. ¿Acaso no era de allí Helena, la maestra en el uso de venenos?[11]

La cicuta se usaba frecuentemente con fines terapéuticos, en particular se consideraba que curaba enfermedades como la inflamación ocular[12] y que tenía efectos antiafrodisíacos[13]. Hipócrates y Galeno la prescribían, pero casi exclusivamente para uso externo, pues ingerirla comportaba notables riesgos y era algo que se hacía con mucha precaución[14].

Así pues, se conocía bien la planta en la Antigüedad y crecía también en el Ática, en donde era particularmente fuerte, pero tan rara que su hallazgo se consideraba de mal augurio[15]. Se trata en este caso de una superstición popular que resulta perfectamente explicable. Precisamente fue en el Ática en donde la cicuta alcanzó el estatuto de "veneno de Estado".

La preparación del fármaco mortal era muy simple. Se fragmentaba la semilla en un mortero y se obtenía una poción que llevaba a la muerte lentamente y –se dice– de un modo indoloro. Más adelante cambió el modo de preparación: se descortezaba la semilla y se libraba el hueso del tegumento, se le pulverizaba y por último se filtraba con un poco de agua[16]. Pero los efectos eran obviamente los mismos[17]; en todos los casos la cicuta mataba enfriando la temperatura corporal. Una propiedad que estaba en la base de muchas creencias, entre las cuales, como ya hemos apuntado, era completamente falsa aquella según la cual el fármaco era más eficaz si provenía de una zona fría[18]. Por el contrario es más plausible la creencia de que el vino, al elevar la temperatura del cuerpo, era un antídoto para el *koneion*[19]. Se decía que los alcohólicos acostumbraban a ingerir pequeñas cantidades del veneno para neutralizar el efecto del vino[20]. Quienes se acercaban a robar en los templos, cuenta Plutarco, ingerían una dosis de cicuta suficiente como para morir si eran detenidos escapando así del verdugo. Pero también llevaban consigo un frasco de vino: si el hurto tenía éxito al beberlo salvaban la vida y festejaban el éxito de la empresa[21].

---

[8] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 15.

[9] Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.; Dioscórides, loc. cit.

[10] Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 15, 8 y Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.

[11] Cfr. por ejemplo Homero, *Odisea*, 4, 220-221.

[12] Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 153.

[13] Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 194.

[14] Hipócrates, *De nat. mul.*, 29, 71.

[15] Plutarco, *Din.*, 58; Plutarco, *Demetr.*, 12.

[16] Respectivamente Plinio, *Historia Natural*, 25, 95, 152 y Teofrasto, *Historia de las Plantas*, 9, 16, 9.

[17] Plinio, *Historia Natural*, loc. cit.; Aristófanes, *Ranas*, recogido más adelante en el texto.

[18] Entre otras cosas en contraste con la noticia de que la cicuta más fuerte creciese en el Ática.

[19] Platón, *Lisis*, 219 e; Aristóteles, *Problemas*, 3, 23, 874; Plinio, *Historia Natural*, 14, 7, 58; 23, 18, 30; 25, 95, 152; Plutarco, *Cuestiones Convivales*, 653 A.

[20] Plinio, *Historia Natural*, 14, 28, 138.

[21] Plutarco, *De garrulitate*, 509 E.

Pero, más allá de creencias más o menos verdaderas, volvamos a la certeza de los hechos: una dosis adecuada de cicuta provocaba la muerte. La descripción de la muerte de Sócrates (víctima por antonomasia del *koneion*, condenado al término de un proceso por "impiedad" celebrado en el 399 a. de C.) es, sin lugar a dudas, la fuente más preciosa y más rica en detalles que nos ha llegado.

Mientras que Sócrates, en espera de la ejecución, discutía con sus discípulos acerca de la inmortalidad del alma, el carcelero controlaba que sus condiciones físicas fuesen las más adecuadas para recibir el veneno: "Hace rato", le dice Critón en el *Fedón* platónico, "que me dice el que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces[22]."

Ésta es la razón por la que, después que se le suministró el fármaco, Sócrates se puso a caminar por la estancia lentamente, hasta el momento en que sintió las piernas entumecidas. Era lo que le había aconsejado el carcelero, que conocía bien las propiedades de la cicuta; cuyos efectos letales, por lo demás, están descritos con una gran precisión, además de con una increíble eficacia dramática en la parte final del *Fedón*:

"Él paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba, pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría.

Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

– Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides[23].

– Así se hará –dijo Critón–. Mira si quieres decir algo más.

[22] Platón, *Fedón*, 63 d., traducción C. García Gual. Bibliografía sobre el proceso en T. C. Brickhouse-N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey 1989, págs. 272-310.

[23] De esta frase de Sócrates se han dado diferentes interpretaciones. La última parte de la consideración de que el gallo era un típico regalo de amor entre homosexuales y avanza la hipótesis de que se trata de "una actitud a nuestro ojos vulgar, comprensible sólo en el marco de la representación convencional de Sócrates con un aspecto de sátiro y permanentemente excitado". Así E. Keuls, *The Reign of the Phallus*, Nueva York 1985 (traducción italiana *Il regno della fallocrazia*, Bari 1988, págs. 92-93), según la cual, sátiro hasta el final, en el momento en que los efectos de la cicuta alcanzaron el bajo vientre, Socrates habría descubierto la ingle para mostrar una erección. Obviamente la hipótesis sólo merece ser recordada como testimonio de la infinita e increíble variedad de interpretaciones sobre el episodio y el personaje.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos[24]."

Así actuaba la cicuta, enfriando el cuerpo desde los pies hasta el corazón. En el relato de Platón de un modo absolutamente indoloro. Pero asalta la duda de que la descripción platónica idealice la muerte del maestro, acallando algunos particulares fisiológicos que habrían perturbado la solemne serenidad de la atmósfera y del comportamiento de Sócrates. En efecto, otras descripciones más realistas describen la muerte de quien había ingerido el veneno de un modo bastante diferente. Son presas de vértigos, tienen la mente obscurecida, la vista deformada, los ojos giraban de modo salvaje, las rodillas debilitadas, la garganta atenazada y las extremidades paralizadas, el desventurado acogía con alivio el momento en el que finalmente la cicuta, bloqueando la circulación y la respiración, ponía fin a su agonía[25]. La muerte con la cicuta (si bien menos cruel que las otras) era probablemente menos dulce de lo que se suele pensar.

¿Derecho o privilegio?

¿Cuándo se introdujo la "muerte fría"? Ciertamente, bajo los Treinta tiranos (404 a. de C.) muchos ciudadanos atenienses murieron en prisión, envenenados[26]. Pero, por lo que parece, no se trató de ejecuciones capitales previstas por la ley, consecuencia de una condena regular.

Pese a la opinión contraria de Lipsius (según el cual los Treinta serían los responsables de la introducción de la cicuta en el sistema penal ateniense)[27], es bastante difícil imaginar una innovación de este tipo por obra de tiranos pasados a la historia por su crueldad. Es mucho más verosímil que los Treinta se sirviesen de la cicuta como un instrumento idóneo para eliminar con sordina, sin excesivo ruido, a sus adversarios políticos. En resumen, la cicuta comenzó a utilizarse no para evitar sufrimientos a quien tenía que morir sino para evitar, a quien la utilizaba a fin de desembarazarse de enemigos, exponerse al riesgo de procesos que habrían sido en todo caso contraproducentes. Ésta es la razón por la que después de arrestar a sus oponentes los Treinta les enviaban el veneno, con la orden de beberlo. Por lo tanto no es bajo el gobierno de los Treinta cuando la cicuta se convierte en una forma de ejecución capital.

---

[24] Platón, *Fedón*, 117e-118 a.

[25] Nicandro, *Alexipharmaka*, 186-194. Con respecto a esto observa Barkan con justeza que en el *Fedón* una palabra parece traicionar a Platón y revelar –precisamente– que la muerte de Sócrates fue menos serena desde el punto de vista físico de lo que se nos quiere hacer creer. La palabra es *ekinethe*, *Fedón*, 118 a.

[26] Lisias, 12, 17; 25, 24; Andócides, 3, 10. Y cfr. Jenofonte, *Helénicas*, 2, 3, 56.

[27] J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, cit. pág. 77, n. 101.

En las *Ranas* de Aristófanes (representada en el 405 a. de C.), leemos algunos versos que a primera vista pueden hacer pensar que ya se utilizaba la cicuta.

Cuando Dionisio pregunta cuáles son las vías para alcanzar el Hades Heracles le sugiere la horca. Como Dionisio la excluye, Heracles le propone una solución diferente: "Hay un sendero corto y bien batido, el del mortero." "¿Quieres decir la cicuta?", pregunta Dionisio. "Precisamente. Pero está fría y helada: y enseguida entorpece las canillas[28]."

Sin embargo, visto con calma, el pasaje sólo indica que los efectos de la cicuta se conocían. Las vías para llegar al Hades sugeridas por Heracles no eran ejecuciones capitales, como por lo demás lo demuestra sin equívocos –más allá del tono del discurso– la referencia a la horca, que como sabemos no formaba parte de los suplicios de Estado.

En este punto queda un escolio a las *Ranas*[29], que alude a un decreto de Teramenes (posteriormente muerto a su vez con veneno durante el gobierno de los Treinta), que habría legalizado y generalizado el uso del fármaco. Pero probablemente Teramenes se limitó a actuar en el sentido de que la muerte discreta pero ilegal que los Treinta imponían sin procesos y sin condenas formales se convirtiese en una forma legal de ejecución: que su propuesta se hubiese transformado en un verdadero decreto es una hipótesis que no encuentra confirmación alguna en otras fuentes[30].

Lo que podemos decir con seguridad es que la cicuta, después de su uso por los Treinta como instrumento de eliminación de los enemigos políticos, se convirtió en uno de los modos con los que se ejecutaban algunas condenas a muerte, regularmente pronunciadas en el respeto a las leyes. De hecho se convirtió en uno de los suplicios del Estado. Pero, a diferencia del *apotympanismos* y de la precipitación, la muerte con el veneno no estaba destinada a todos los que habían cometido un determinado delito. La cicuta era una alternativa concedida solamente a algunos condenados. Más en concreto a los condenados por crímenes políticos y por "impiedad". Sólo a unos pocos, por lo tanto, les estaba concedido evitar la infamia y el horror del suplicio.

¿Qué clase de muerte era, para concluir, la muerte por envenenamiento? ¿Un "suicidio por tolerancia"?[31]. ¿O una ejecución capital con todas las de la ley vigente según algunos desde inicios del siglo V[32], y según otros introducida por el contrario en tiempos de los Treinta?[33]

---

[28] Aristófanes, *Ranas*, 123 y sigs. Entre los que consideran estos versos como un elemento a favor de que el *koneion* ya se usaba para las ejecuciones véase I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 77.

[29] *Schol. Aristoph. Ran.*, 438-439.

[30] Jenofonte, *Helénicas*, 11, 3, 56; Eliano, *Varia Historia*, 9, 21; Cicerón, *Tusculanas*, 1, 40; Valerio Máximo, 3, 2, 6; Suidas, *s.v. Theramentes*; Plutarco, *Cons. ad Apoll.*, 105.

[31] Así G. Glotz, *L'ordalie*, cit., pág. 91 y artículo *Koneion*, en *DS*, cit. pág. 863. De la misma opinión es L. Gernet, *Sobre la ejecución capital*, cit.

[32] Así I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., págs. 76-77.

[33] J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, cit., loc. cit.

Quien habla de ejecución capital observa que el veneno se suministraba en la cárcel, bajo la supervisión de los Once[34], y esta consideración es sin lugar a dudas exacta. Pero esto no quita que, si bien estaba regulada por las leyes de la ciudad, la ejecución con el veneno fuese diferente a todas las demás: el *koneion* de hecho era pagado por el condenado.

El relato de la muerte de Foción, condenado a la pena capital por crímenes políticos en el año 318 a. de C., no deja lugar a dudas. Tras la condena se había llevado a Foción a la cárcel. El carcelero había preparado el veneno. Pero Nicocles, otro de los condenados, había pedido beberlo el primero y había consumido toda la cantidad disponible. Entonces el carcelero rehusó llevar a Foción otra dosis diciendo que sólo lo haría si se le pagaba su precio, que alcanzaba las doce dracmas, y Foción, amargado, había comentado "En Atenas ya ni siquiera se puede morir sin pagar por este privilegio[35]."

¿Se trata de un episodio excepcional, tal vez de un caso de corrupción, de un carcelero ávido de dinero?[36]. Muy al contrario. El tono de Foción está clarísimo. Denuncia la que a su juicio es una injusticia del sistema. Sólo quien puede pagársela obtiene la muerte dulce. Ni el tono ni las palabras de Foción –por lo demás– dejan pensar en un privilegio obtenido por medio de la corrupción. Las doce dracmas pedidas por el carcelero son explícitamente "lo que costaba el peso (de una dosis)". El privilegio era tanto más injusto, parece decir Foción, precisamente en tanto que era legal. El relato de la muerte de Sócrates confirma estas consideraciones.

Quien se agita y se mueve demasiado antes de ingerir el veneno –dice el carcelero– se ve obligado a beber una dosis doble, sino triple[37]. Si el veneno hubiese estado a cargo de la ciudad difícilmente se consentiría al condenado gravar las arcas públicas, duplicando o triplicando el monto de una ejecución en todo caso carísima. La cicuta, como sabemos, era rara en Atenas y por tanto bastante costosa. Doce dracmas la dosis en tiempos de Foción.

Hagamos un cálculo aunque sólo sea aproximado. En ese período el precio de un medimno de grano era de cinco dracmas[38]. Doce dracmas, así pues, era el precio de unos dos medimnos y medio. Considerando que el consumo anual *pro capite* de grano era de siete medimnos para los hombres, cinco para las mujeres y tres para los niños[39], doce dracmas suponían apro-

---

[34] I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 78.

[35] Plutarco, *Foción*, 37. Sobre Foción véase recientemente C. Bearzot, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale*, Milán 1985 y L. A. Tritle, *Phocion the Good*, Londres 1988.

[36] Así lo sostiene I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 78.

[37] Platón, *Fedón*, 63 d.

[38] Cfr. A. Jardé, *Les céréales dans l'antiquité grecque*, París 1925, págs. 178 y sigs. Entre la literatura posterior sobre el tema véase L. Foxhall-H. A. Forbes, *Sitometreia: The Rose of Grain as a Staple-Food in Classical Antiquity*, en *Chiron* 12, 1982, 41 y sigs. y L. Gallo, *Alimentazione e demografia nella Grecia antica*, Salerno 1984, con amplia bibliografía.

[39] Sobre el papel de primerísimo plano ocupado por los cereales en la alimentación griega véase de nuevo L. Gallo, op.cit. pág. 23 y sigs., que por lo demás, tras haber observado lo irrelevante del consumo de carne (bastante poco difundido y fundamentalmente ligado al sacrificio), pone de relieve cómo, en realidad, el cuadro alimenticio griego era un poco menos monótono de lo que se tiende a pensar, sobre todo gracias a la producción y consumo de leguminosas. Pero esto no quita que, tal como observa Gallo con justeza, esa alimentación se basa-

ximadamente el costo de la alimentación de un hombre durante cuatro meses, de una mujer durante seis meses y de un niño durante casi un año [40]. El precio de la cicuta era muy alto, además todo condenado lo podía libremente doblar o triplicar si no seguía las instrucciones del carcelero. ¿Cómo pensar que el Estado se hiciese cargo del costo del veneno? Evidentemente el precio del *koneion* corría a cargo de quien lo bebía.

Así pues, aunque se suministraba en la cárcel, el veneno no era una forma de ejecución capital ordinaria, en general sustituía a otro tipo de suplicio. En primer lugar, estaba reservado a unos pocos condenados a muerte, a aquellos a los que antes de su introducción se infligía la muerte por precipitación[41]. En segundo lugar, para los condenados a esta muerte la cicuta no era un derecho, contrariamente a lo que se suele afirmar[42] y, prescindiendo del hecho de que se seguía practicando el *apotympanismos*, el veneno no sustituyó en general a la precipitación en el *barathron*; se limitó a ahorrarle el *barathron* a quien podía pagar su precio. La consideración arroja una luz significativa a las razones que llevaron a conceder la muerte dulce: "La cicuta", escribe Glotz, "es la concesión suprema hecha por un pueblo cuya mansedumbre habitual no supo llegar hasta la supresión de la pena capital en materia política[43]." Y Barkan: "La introducción de la cicuta como forma de ejecución capital es la prueba final de la humanidad de los atenienses, que les indujo a escoger un método de ejecución que –como observa exactamente Glotz– causaba al mismo tiempo el mínimo dolor y la mínima infamia[44]."

Si verdaderamente la cuestión fuese de mansedumbre y de humanidad, ¿acaso la ciudad no habría tenido que consentir a todos evitar el suplicio? La duda es más que legítima pues la cicuta era algo diferente a un acto de humanidad. O, al menos, también era algo más.

El veneno, como ya ocurría en tiempo de los Treinta –si bien en ese período fuera de toda legalidad–, era una alternativa de muerte concedida, en primer lugar, por razones de oportunidad y de cálculo políticos. No es casual que los condenados que se podían beneficiar de la muerte dulce fuesen, junto a los criminales políticos, los condenados por impiedad *(asebeia)*. De hecho este delito se había convertido en el instrumento de la represión política más difícil y más delicada: la de los intelectuales.

¿Acaso es necesario recordar, con respecto a esto, los procesos por impiedad emprendidos contra Anaxágoras y contra Aspasia, con el fin de golpear a Pericles? [45]. En lo que respecta a Sócrates, ¿cómo dudar del carácter político de su proceso tras haber leído los motivos de querella contra él?

---

se prevalentemente en los cereales que, según L. Foxhall-H. A. Forbes, op.cit., pág. 74, suministraban al menos el 70-75 % de las necesidades calóricas globales.

[40] Cfr. todavía A. Jardé, op.cit., pág. 133.

[41] Cfr. G. Glotz, artículo *Koneion*, cit.

[42] Así por ejemplo, I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 82.

[43] G. Glotz, artículo *Koneion*, cit.

[44] I. Barkan, *Capital Punishment*, cit., pág. 78.

[45] Cfr. G. de Sanctis, *Pericle*, Milán-Mesina 1944, págs. 245 y sigs.

Se había acusado a Sócrates de haber "investigado lo que había bajo tierra y en el cielo, intentando hacer aparecer mejor la razón peor y enseñando esto a los demás"[46]; de "ser culpable de corromper a los jóvenes, de no reconocer a los dioses que reconoce la ciudad y también de practicar cultos nuevos y diferentes"[47]. Los acusadores de Sócrates (Meleto, el rico comerciante de pieles Anito y el retor Licón) aludían, interpretándolo como un nuevo dios, a lo que Sócrates llamaba su *daimonion*: la fuerza sobrenatural identificable con la conciencia que, como decía, le impedía cometer acciones injustas. Pero admitido que el *daimonion* fuese una divinidad, ¿por qué creer en él sería una muestra de *asebeia*?

Habitualmente se considera que la acusación de impiedad formulada contra Sócrates era un puro pretexto. En efecto, la *asebeia* consistiría en realizar acciones o mantener comportamientos rituales contradictorios con los preceptos religiosos[48]. Así pues, no creer en los dioses ciudadanos no caería dentro de los límites de este delito. Sin embargo, recientemente se ha contestado esta hipótesis resaltando que el mero hecho de profesar ideas religiosas no ortodoxas era *asebeia* (con todas las consecuencias que se pueden extraer de ello sobre la tolerancia religiosa en la Atenas democrática)[49]. Por lo tanto, la *graphe asebeias* emprendida contra Sócrates no sería una aberración jurídica, sino la utilización de un instrumento institucional de normalización social y religiosa[50].

La cuestión de la *asebeia* es compleja y apasionante pero podemos prescindir de ella. Como quiera que se la resuelva queda el hecho de que el proceso de Sócrates fue, sin lugar a dudas, un proceso político. Si se acepta la hipótesis según la cual la impiedad consistía sólo en acciones y comportamientos, se trataría de un verdadero "caso", si se piensa que las creencias religiosas heterodoxas eran un delito, se trataría de la legítima y regular aplicación de un instrumento de represión *latu sensu* política. A nuestros efectos el resultado no cambia.

Si, además, la acusación contra Sócrates estaba fundamentada es otra cuestión; lo que nos interesa es la constatación de que el jurado lo consideró así y que por ello condenó a muerte al filósofo. Cosa que, por lo demás, no altera que la pena para los "impíos" fuese necesariamente la muerte.

La acción de impiedad era *agon timetos*, un tipo de acción caracterizado por un procedimiento particular: el acusado, después de que se había

[46] Platón, *Apología*, 19 b-c.

[47] Platón, *Apología*, 24 b-c. Cfr. *Eutifrón*, 3 b-c.

[48] Cfr. D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Nueva York, 1978, págs. 197 y sigs.

[49] Sobre la intolerancia religiosa de las sociedades antiguas véase P. Garnsey, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, Proceedings of the Cambridge Philological Society, 1983.

[50] Así D. Cohen, *The Prosecution of Empiety in Athenian Law*, en *Symposion* 1985, Colonia-Viena, 1989, págs. 99 y sigs.

pedido su condena y se le había declarado culpable, tenía que plantear una pena alternativa. En otros términos, después de escuchar el juicio del tribunal sobre su culpabilidad y la petición de la acusación, el acusado tenía que indicar la pena que consideraba merecer. El jurado, en este momento, podía escoger entre las dos penas propuestas[51].

¿Pero cuál fue la contrapropuesta de Sócrates? Que él merecía tantos honores por parte de la ciudad que ésta tendría que mantenerlo en el pritaneo a expensas públicas. Sólo la insistencia de los amigos lo indujeron, por último, a declararse dispuesto a pagar una multa que –como indicó–, si fuese proporcional a su patrimonio, sólo podría alcanzar una mina de plata; pero los amigos más queridos (Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro) habían salido garantes por él y por ello se declaraba dispuesto a pagar treinta minas[52]. En este punto, de acuerdo con el procedimiento de los *agones timetoi*, tuvo lugar otra votación, relativa a la pena. La de muerte propuesta por la acusación o como alternativa la multa ofrecida por Sócrates. Y el pueblo, que había votado la culpabilidad del filósofo por una pequeña mayoría[53], lo condenó a muerte –escribe Diógenes Laercio– con ochenta votos más de aquellos que no lo habían declarado culpable. Mientras que su culpabilidad se había declarado por 280 votos contra 220, votaron la pena de muerte 360 jurados contra 140[54]; evidentemente, los jurados habían considerado que Sócrates los había provocado[55].

El proceso de Sócrates fue verdaderamente, si no en el fondo y en todos los sentidos, un proceso político; y los procesos políticos siempre son impopulares, así como son impopulares las ejecuciones de las sentencias con las que concluyen. En el caso de Sócrates, quien había querido su condena sabía que ante la mayoría de los jurados, y presumiblemente de los atenienses, que veían en sus ideas un peligro para la ciudad, había una minoría numérica, pero políticamente relevante, que compartía estas ideas. Se trataba de una minoría que contaba, que formaba opiniones y que si se la provocaba se podía volver peligrosa. Todo proceso político, en todo tiempo y en todo lugar, puede volverse en contra de quien lo ha emprendido. Ésta es la razón por la que se ofrecía el *koneion* a quien se había condenado básicamente por razones políticas.

---

[51] Sobre el mecanismo de los *agones timetoi* cfr. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 69, 2; Demóstenes, *contra Lept.*, 155; *contra mid*, 25; *contra Timocr.*, 105. Entre la literatura véase J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1905-1915, pág. 248; A. W. R. Harrison, *The Law of Athens*, Oxford 1971, II, págs. 80 y sigs. y D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, cit., pág. 253.

[52] Platón, *Apología*, 36, 37, y 38.

[53] Platón, *Apología*, 36 a-b: la diferencia, dice de hecho Sócrates, había sido de sólo treinta votos (de un total de 500 jueces).

[54] Diógenes Laercio, II, 42.

[55] La interpretación que ve en la contrapropuesta de Sócrates (así como en toda su defensa) una consciente provocación a los jueces ha sido constestada recientemente por T. C. Brickhouse-N. D. Smith, *Socrates on Trial*, cit., en particular págs. 218 y sigs. Siempre sobre el proceso véase C. Mossé, *Le procès de Socrate*, París 1990. Sobre el complejo personaje de Sócrates y su filosofía véase ahora el fundamental G. Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press 1991.

Más que un retroceso de los atenienses ante la crueldad de la pena de muerte, la introducción de la "muerte dulce" parece en primer lugar proceder de la elección de un modo más discreto de ejercer el poder, de una conciencia de la necesidad de usar la fuerza sin exhibiciones y sin excesos.

El primer motivo de la nueva forma de dar muerte fue éste. Pero no fue el único. Permitir a los condenados políticos que evitasen la pena capital pública e infamante era también el reconocimiento de un privilegio social.

Los condenados por razones políticas eran muy diferentes de los restantes condenados a muerte. No eran vulgares malhechores, como los ladrones y todos los *kakourgoi*, o como los asesinos que seguían muriendo en la cruz. Eran disidentes y por lo tanto enemigos. Pero aunque fuesen tales, pertenecían en todo caso al número de los que eran importantes y merecían respeto. Consentirles morir sin dolor y sin infamia era una forma de reconocer esta posición y de no privarles de una dignidad que, en definitiva, era la misma de quien los había condenado.

ROMA

Quien tras conocer el sistema de los suplicios griego decide pasar al romano, aunque esté preparado para el panorama que se extenderá ante sus ojos, se ve inevitablemente recorrido por una extraña inquietud.

En efecto, los suplicios griegos, aunque crueles, tenían una racionalidad propia. Cada uno de los gestos que los componían tenía una función evidente, una lógica a primera vista clara e inteligible. En otras palabras, revelaban inmediatamente los objetivos de quienes los aplicaban. Por el contrario los suplicios romanos, o al menos algunos de ellos, no se limitan, como los griegos, a proporcionar una muerte más o menos dolorosa, a prolongar con más o menos crueldad una desgarradora agonía. Se complican con ritos misteriosos, suponen ceremonias complejas e incomprensibles. Bastará por lo de ahora un solo ejemplo al que ya tuvimos ocasión de apuntar por su absoluta particularidad: se trata de la *poena cullei*, la célebre pena del saco. Inmediatamente después de la condena, los pies del reo se calzaban con zuecos de madera y su cabeza se cubría con la piel de un lobo. En el momento establecido para la ejecución se le fustigaba con vergas especiales llamadas *"sanguineae"*, se le encerraba en un saco herméticamente sellado con pez junto con un perro, un gallo, una víbora y en época más avanzada, un mono. Por último, siempre encerrado en el saco, se le cargaba en un carro tirado por bueyes negros y, en compañía de sus feroces y malencarados vecinos se le arrojaba al curso de agua más próximo. Como ya hemos tenido ocasión de observar, el deseo de infligir una agonía larga y dolorosa puede explicar alguno de los elementos del rito, pero no puede explicar las razones de toda la ceremonia. Prescindiendo de la elección de los animales (cuya particular ferocidad sólo es una de sus posibles explicaciones), ¿cómo interpretar la serie heterogénea de gestos que no tienen ni la función de provocar la muerte ni la de hacerla más dolorosa o más infame? Pero lo que sorprende más cuando se contempla el sistema romano de los suplicios no es sólo la complejidad de los ceremoniales previstos, es su variedad.

La pregunta es inevitable. ¿Por qué se produjo en Roma semejante variedad de tormentos? ¿Acaso hemos de creer a quien nos habla de una especial y perversa crueldad de los romanos? ¿Tenemos que creer verdaderamente que la elección de los suplicios capitales no era otra cosa que uno de los aspectos mediante el cual se manifestaba un sadismo que caracterizaría su cultura? [1]

Encarar el problema en estos términos, más allá de cualquier otra consideración (cuando se habla de crueldad, como ha observado recientemente Paul Veyne, es difícil indicar la primacía de una civilización concreta) [2], supondría eliminarlo sin resolverlo. Justificados por un no demostrado "carácter nacional", los gestos y los ritos de muerte seguirían siendo incomprensibles. Para entender la razón por la cual se prefirió tal tormento a tal otro, por qué algunos ritos de muerte eran tan complejos y teatrales, por qué los suplicios eran tan numerosos y por qué cada uno de ellos estaba reservado a un determinado tipo de delincuentes y no a otros, es necesario –tal como ya hemos hecho en el caso de Grecia– esforzarse por leer el significado que está detrás de cada gesto, detrás de cada lugar utilizado como instrumento y teatro de las escenografías de muerte. Al hacer esto la variedad y la complejidad de los ritos no puede aparecer como la satisfacción de una macabra voluntad de tormento. Detrás de cada suplicio aparece la historia de una práctica social y no pocas veces de una creencia mágica o religiosa que hunde sus raíces en la abigarrada prehistoria de la ciudad. Como la *civitas* no nació de la nada, sino que reunió y unificó tradiciones diversas sometiéndolas a su soberanía, del mismo modo los suplicios capitales no se impusieron como suplicios de Estado por la fantasía de sus reyes (entre los cuales, como es sabido, la tradición caracteriza como especialmente cruel a Tarquino el Soberbio) [3].

Con las excepciones, como veremos, de la decapitación con el hacha *(securi percussio)* y de la *poena cullei*, cada suplicio tiene a sus espaldas una larga historia preciudadana.

Si el intento de escribir esta historia tropieza con la falta de fuentes contemporáneas (y desde este punto de vista es bastante más difícil que el intento de escribir la prehistoria de los suplicios griegos), esto no significa que sea necesariamente desesperado.

A pesar de que las zonas oscuras son amplísimas y a pesar de que las piezas del mosaico están esparcidas e incompletas, el cuadro puede reconstruirse. Y si las imágenes representadas en él no siempre se pueden arrojar al fuego con confianza, al menos permite excluir la posibilidad de que el sistema criminal romano, tal como se ha dicho, sea el producto de una

[1] O. Kiefer, *Kulturgeschichte Roms*, traducción italiana *La vita sessuale nell'antica Roma*, Milán 1988, en particular capítulo II, págs. 67 y sigs.

[2] P. Veyne, *"Humanitas", romani e noi*, en A. Giardina (ed.) *L'uomo romano*, Bari 1989, págs. 387 y sigs., en particular pág. 413. Y véase en este sentido también A. Giardina, *L'uomo romano*, en *L'uomo romano*, cit. Traducción española, *El Hombre Romano*, Alianza, Madrid 1991, la contribución de Veyne está en las págs. 395-422 de la traducción.

[3] Cfr. Suidas, *s.v. Souperbos.*

crueldad gratuita. Este sistema no es ni la complacida concesión de un pueblo a sus instintos perversos ni la señal que desvela el sadismo que habría permitido primero el ascenso de Roma y posteriormente provocado su fin[4].

Pero dicho esto, ¿cuáles y cuántos eran los suplicios capitales romanos? En época imperial el sistema criminal era tal que indujo a un estudioso como Ramsey MacMullen a hablar de *"judicial savagery"*[5]. ¿En qué sentido? ¿Qué valor tenemos que dar a *savagery*?

Gracias al renovado estudio teórico y práctico realizado por los juristas del *ius commune* a partir del siglo XI, el sistema romano de derecho privado ha permanecido en la base de las modernas codificaciones europeas y se le ha considerado durante siglos como un modelo de racionalidad. ¿Acaso tenemos que creer que –en contra de esta perfección– el derecho penal producido por esa misma sociedad expresaba únicamente crueldad y barbarie?

Indiscutiblemente el panorama de las ejecuciones imperiales produce un espanto irrefrenable. Comparada con otras muertes de Estado la decapitación *(securi percussio* o *decollatio)* era una muerte afortunada. ¿Qué decir, en efecto, de la vivicombustión *(crematio)*, de la condena *ad bestias*, de la crucifixión *(crux)* o de condenas teóricamente no capitales, pero que no pocas veces tenían tal efecto, como la castración o la tortura –introducida por el cristiano Constantino– consistente en verter plomo fundido en la garganta del condenado?[6]. Pero, obviamente, los romanos no fueron los únicos que recurrieron a semejantes atrocidades (o a otras torturas diferentes pero no menos espantosas). La *judicial savagery* de que habla MacMullen se debe entender más bien –y así la entiende MacMullen– como una falta casi total de garantías para los condenados, expuestos al arbitrio de los funcionarios imperiales, y no pocas veces sometidos a ejecuciones al margen de la legalidad. Un hecho político, por lo tanto, el signo de una crisis, de una degeneración del poder que la historia demostraría que era entonces irreversible.

---

[4] véase otra vez O. Kiefer, *La vita sessuale*, cit., passim.

[5] R. MacMullen, *Judicial Savagery in Roman Empire*, en *Chiron* 16 (1986), 147 y sigs.

[6] La castración se reservaba a los homosexuales pasivos (*Codigo de Teodosio*, IX, 7, 3, del 342, Constancio y Contante, cfr. E. Cantarella, *Secondo natura, La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1989, págs. 224 y sigs.; trad. española *Según Natura. La Bisexualidad en el Mundo Antiguo*, Akal, Madrid, 1991). El plomo fundido se reservaba para las gargantas de las amas de cría que con sus palabras habían inducido a una *puella* a huir con un hombre diferente al que los padres le habían destinado (*Código de Teodosio*, IX, 24, 1, 1, año 320). Para un más amplio listado de los comportamientos penalizados con la pena de muerte, así como una indicación de las diversas ejecuciones, véase R. MacMullen, *Judicial Savagery*, cit., págs. 154-155 y notas 24 y 26.

Sobre la actitud imperial ante las mutilaciones corporales véase E. Patlagean, *Byzance et le blason pénal du corps*, en *Du châtiment dans la cité*, cit., págs. 405 y sigs.; J. P. Callu, *Le jardin des supplices au Bas Empire*, *ibid.*, págs. 313 y sigs. y D. Grodinski, *Tortures mortelles et catégories sociales*, *ibid.*, pág. 361 y sigs. Sobre la relación entre *status* social y condenas penales véase P. Garnsey, *Social Status and Legal Privileges*, Oxford 1970.

Pero prescindamos de los suplicios imperiales, salvo para observar que con el paso de los siglos se fueron multiplicando[7]. Lo que nos interesa son los suplicios originarios, los que Roma decidió aplicar en el momento en el que se situó como custodia y garante del respeto de las normas jurídicas, y cuya estructura podemos remontar a la función original de los diferentes ritos de muerte. Examinándolos detenidamente –exactamente al igual que en Grecia– estos suplicios respondían a diversas exigencias: castigar, vengar, expiar.

PROBLEMAS DE MÉTODO

El intento de reconstruir el sistema original de las ejecuciones capitales romanas tropieza con dificultades diferentes a las encontradas en referencia al sistema griego.

Desgraciadamente Roma no tuvo a un Homero. A diferencia de las fuentes griegas, que iluminan no sólo la historia sino también la prehistoria de los diversos suplicios capitales (entendiendo por prehistoria, obviamente, la prehistoria ciudadana), las fuentes romanas permiten conocer el sistema de los suplicios únicamente a partir del momento en que las ejecuciones capitales estaban previstas por la *civitas* como una consecuencia inevitable y necesaria de comportamientos que habrían puesto en peligro su orden interno y su subsistencia. Y si es cierto que la reconstrucción del derecho criminal romano (así como, más en general, la reconstrucción de la historia jurídica de Roma) se hace bastante más fácil merced a la incomparable serie de textos jurídicos (leyes, plebiscitos, constituciones imperiales, obras de juristas), también es verdad que estos textos permiten la reconstrucción segura y puntual del derecho en una época relativamente tardía. La protohistoria de la ciudad, la historia de sus primeros siglos está, por el contrario, confiada a la interpretación crítica de documentos posteriores a la época cuyas reglas describen de una forma más o menos fragmentaria. Pero esto no quiere decir que no pueda escribirse la protohistoria jurídica de Roma ni tampoco que sea completamente imposible remontarse a la prehistoria de la ciudad. A veces (con más frecuencia de lo que se acostumbra a pensar) las fuentes abren ángulos esclarecedores también sobre esta prehistoria.

En efecto, en primer lugar, si bien los romanos no han conformado un *corpus* de mitos parangonable con el griego, también Roma tenía sus leyendas, y algunas de ellas pueden ayudarnos a comprender el significado, desde entonces perdido, de algunos ritos de muerte.

En segundo lugar, si es cierto que las informaciones sobre las reglas jurídicas más antiguas derivan de fuentes no contemporáneas, también es cierto que estas fuentes, en su conjunto, son muy fiables. Cosa que no significa, obviamente, que su utilización no levante una notable serie de problemas de los cuales es necesario dar cuenta, aunque sea rápidamente.

[7] Sobre el progresivo endurecimiento del sistema represivo (además de MacMullen, op. cit.) véase P. Garnsey, *Why penal Laws became harsher: the roman Case*, en *Natural Law*

En contextos diferentes y con fines diversos (exaltación del pasado, crítica de alguno de sus aspectos, deseo de conservar el recuerdo de los primeros siglos de la ciudad) autores como Cicerón, Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco, Valerio Máximo, Plinio o Aulo Gelio, para limitarnos a los nombres más conocidos, relatan con una cierta amplitud, si bien fragmentariamente, las reglas que la tradición atribuía a los reyes de Roma y a los Decenviros que legislaron en el año 451-450 y elaboraron las celebérrimas Doce Tablas.

El conjunto de las normas atribuidas a la época regia (la que se extiende desde la fecha de la fundación mítica de la ciudad, convencionalmente fijada en el 753 a. de C., hasta el 510 a. de C., cuando la república sustituyó a la monarquía) es conocido como *leges regiae.* A primera vista el nombre no plantea problemas. ¿Acaso no son las leyes del período monárquico? Pero *lex* en Roma era un término que indicaba las prescripciones aprobadas en los comicios centuriados, y éstos todavía no existían en la época regia. ¿Entonces, en qué sentido las reglas del período monárquico eran *leges*?

En el sentido que expresaban la voluntad del magistrado supremo en el ejercicio de sus funciones políticas, militares y religiosas[8]. Y no importa nada que, quizá, bajo el nombre de *leges regiae,* hayan llegado hasta nosotros también algunas antiguas normas consuetudinarias (es decir, normas de formación espontánea, observadas por los asociados convencidos de su obligatoriedad), que la tradición posterior atribuyó al rey para acentuar su importancia y su carácter vinculante[9]. En efecto, ello no quita que, en su conjunto, las *leges* fuesen órdenes del *rex,* al cual (contrariamente a lo que se consideraba antaño) correspondía el poder de legislar[10]. Las más recientes excavaciones arqueológicas del Foro (en particular del *Comitium* y del lugar de fundación de la *Regia)* han permitido leer en la inscripción aparecida en el año 1889 sobre la célebre "piedra negra" *(Lapis niger)* una disposición legislativa de origen real datable en torno al año 570 a. de C., confirmando esta hipótesis de un modo casi incontrovertible[11].

Forum 13 (1968), con particular atención a la relación entre sistema político y derecho penal.

[8] Sobre el debatido problema véase en primer lugar J. Carcopino, *Les prétendues lois royales,* en *MEFR* 54 (1937), 344 y sigs. (que pone en duda tanto su autenticidad como su fiabilidad) y posteriormente, para su reabilitación, en primer lugar U. Coli, *Regnum,* en *SDHI* 17 (1951) 113 y sigs. y posteriormente entre otros, S. Tondo, *Introduzione alle leges regiae* en *SDHI* 37 (1971) 1 y sigs.; Id., *Leges regiae e paricidas,* Florencia 1973, A Watson, *Roman Private Law and the leges regiae* en *JRS* 62 (1972) 100 y sigs.; F. Serrao voz *"Legge" (dir. romano),* en *Enciclopedia del diritto* 23 (1973) 794 y sigs.; Id., *Classi, partiti e legge nella repubblica romana,* Pisa 1974, págs. 19 y sigs.; L. Capogrossi Colognesi, *I compiti del rex e i suoi principali collaboratori,* en AA.VV., *Lineamenti di storia del diritto romano* (M. Talamanca, editor), Milán 1989², págs. 23 y sigs.; B. Santalucia, *Alle origini del processo penale,* en *Iura* 35 (1984) 52 y sigs. y G. Pugliese, *Istituzioni di diritto romano,* Padua 1986, pág. 29 y sigs.

[9] La hipótesis de que las *leges regiae* fuesen todas ellas normas consuetudinarias ha sido sostenida por J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité,* París 1967, pág. 381 y sigs.

[10] Y no sólo el de ejercer competencias administrativas y jurisdiccionales específicas, como sostiene R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica,* Turín 1967, pág. 77.

[11] En este tema son fundamentales los resultados expuestos por F. Coarelli en *Il comizio*

Para concluir, las *leges regiae* son las más antiguas disposiciones legislativas de Roma. Además, en ocasiones, para volver a nuestro tema, aíslan algunos comportamientos que tenían que castigarse con la muerte, y establecen los modos de acuerdo con los cuales se tenía que infligir la muerte.

Posteriormente, las Doce Tablas integran la información proporcionada por las *leges regiae*. Según la tradición la redacción de las Tablas estuvo a cargo de dos colegios de magistrados que se sucedieron en el tiempo: los llamados *decemviri legibus scribundis*, nombrados con el fin de dar a Roma las primeras leyes escritas, las Doce Tablas se datarían en el 451-450 a. de C. Si, por lo demás, tal como se tiende a creer, no redactaron una ley en sentido técnico, sino que más bien constituyeron un acuerdo escrito entre patricios y plebeyos (el primer acuerdo escrito entre las dos clases), la cosa no tiene una gran importancia para nosotros. En todo caso el texto pasado a la historia con el nombre de *Ley de las Doce Tablas* permite conocer una serie de normas en vigor en torno a la mitad del siglo V a. de C. Tampoco disminuye su valor como documento fundamental para la reconstrucción de la historia arcaica la consideración de que, como muchas *leges regiae*, no nos ha llegado directamente. En efecto, las Doce Tablas se destruyeron según la tradición durante el incendio provocado por los galos; sin embargo, se pueden reconstruir a partir de las citas de autores posteriores y (al igual que las *leges regiae*) se consideran básicamente fiables por la crítica más reciente[12].

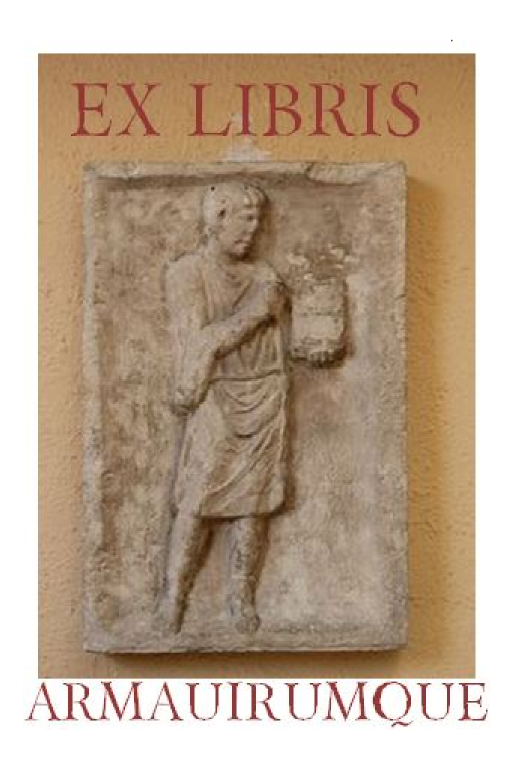
Así pues, más allá de los diversos problemas apuntados hasta ahora, una parte nada desdeñable del primitivo sistema de suplicios romano se puede reconstruir. Completan el cuadro, integrando la descripción de los suplicios, cuya huella no se conserva en las *leges regiae* o en las Doce Tablas, los relatos de anticuarios e historiadores concernientes a una serie de procesos celebrados en los primeros siglos de la ciudad contra personajes culpables del primero de los crímenes capitales sobre los que el Estado asumió la carga de castigar directamente, me refiero a la traición. Tal como veremos mejor más adelante, se trata de descripciones problemáticas, consideradas por algunos como históricamente no fiables. En efecto, los autores que las transmiten, es decir los analistas, los primeros historiadores de Roma, caen bajo la sospecha de haber falsificado la realidad con el deseo de presentar la república romana de los orígenes como mucho más democrática de lo que fue en realidad. Pero esto no indica que allí en donde se refieren incidentalmente al modo en que se daba muerte a los traidores haya razones para sospechar de su falsedad.

---

dalle origini alla fine della Repubblica: cronologia e topografia en *La parola del passato* 174 (1977), 166 y sigs.; Id., *Roma. Guide Archeologiche Laterza*, Bari, 1980, pág. 47; Id., *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, pág. 130. Sobre el contenido de la inscripción volveremos en el capítulo XVIII.

[12] Cfr. F. Wieacker, *Zwölftaflenprobleme* en *RIDA* 3 (1965) así como *Die XII Tafeln in ihrem Jahrhundert* en *Les Origines de la république romaine*, Entretiens Hardt XIII, Ginebra 1966, págs. 291 y sigs.; G. Crifò, *La legge delle XII Tavole, osservazioni e problemi* en *ANRW* 1.2.1972, págs. 122 y sigs.

Éstos son, en una síntesis extrema, los documentes que se sitúan en la base de la historia que intentaremos contar. Como ya hemos dicho y como ya hemos hecho en el caso de Grecia, ordenaremos las informaciones disponibles de acuerdo con la diferente función que, según las ocasiones, los diversos suplicios muestran haber tenido originariamente. Por lo tanto, siguiendo ese orden, examinaremos primero los suplicios dirigidos a castigar a quien no hubiese respetado la voluntad de la autoridad familiar o política; en segundo lugar los destinados a purificar la colectividad contaminada y puesta en peligro por un comportamiento que, ofendiendo a la divinidad, había provocado o habría podido provocar su ira; y, en tercer lugar, como conclusión de todo el estudio, las ejecuciones a las que se confiaba la tarea de satisfacer el deseo social y psicológico de venganza de quien había sido víctima de una afrenta.



CUARTA PARTE

EL CASTIGO

XI

EL CASTIGO EN LAS CASAS

Exactamente al igual que en las *polis* griegas también en Roma ocurría que algunos comportamientos ilícitos se castigaban en las casas bajo la responsabilidad del cabeza de familia.

Al establecer su autoridad la *civitas* no había despojado a los *patres* de sus prerrogativas y tampoco los había privado de sus poderes. Tal como siempre habían hecho, los *patres* seguían ejerciendo su derecho de vida y muerte *(ius vitae ac necis)*, matando o haciendo matar a los *filii* y las *filiaefamilias* culpables de haber tenido comportamientos que los antiguos usos familiares y la nueva conciencia social ciudadana consideraban que se tenían que castigar de ese modo.

¿Cuáles eran esos comportamientos? El derecho de la ciudad en un primer momento no se preocupó por individuarlos. Salvo en casos excepcionales, al confirmar el *ius puniendi* paterno y al reconocerlo como una de las instituciones ciudadanas la *civitas* dejó inalterado el poder de los *patres* de decidir cuándo y cómo ejercerlo. Pero cuáles fueron algunos de los comportamientos tradicionalmente castigados con la muerte, que se siguieron castigando en las casas incluso después de la formación de la *civitas*, emerge de la lectura de una célebre *lex regia*.

MORIR DE HAMBRE: LAS ADÚLTERAS Y LAS MUJERES QUE BEBEN VINO

Una de las más antiguas *leges regiae*, atribuida por Dionisio de Halicarnaso a Rómulo, se preocupó de establecer los casos en que el marido podía matar a su mujer. Escribe Dionisio de Halicarnaso: "Rómulo estableció que los parientes castigasen a la mujer con la muerte en caso de relación sexual ilícita *(phthora somatos)* y en caso de que hubiese bebido vino[1]."

[1] Dionisio de Halicarnaso, 2, 25, 6. Para la hipótesis de que la ley debe adscribirse a Numa

Aunque la palabra usada por Dionisio para referirse a la mujer que se podía matar es *gyne* (palabra que, como "mujer" en español, significa por igual "esposa" o "mujer"), que en este caso el término indique a la esposa deriva de que el hombre a quien se reconoce el derecho de matarla (junto con los parientes) se designa como *aner*. Y *aner* (que a su vez significa o bien "marido" o bien "hombre"), cuando está relacionado como *gyne* indica la existencia de una relación conyugal[2].

¿Pero por qué se ocupó la ley de establecer cuándo se podía matar a una esposa? El matrimonio, en los primeros siglos, estaba regularmente acompañado por la transferencia de la mujer a la *familia* del marido (se trata del llamado matrimonio *cum manu*). Como consecuencia la esposa se encontraba en posición de hija *(loco filiae)* con respecto al marido (o, en caso de que éste fuese un *filiusfamilias*, con respecto a su *paterfamilias*)[3]. Estando así las cosas, ¿por qué establecía la *civitas* los casos en los que el marido podía matar a su mujer, mientras que no legislaba los casos en los que un *pater* podía matar a su hija? En efecto, también se podía matar a la *filiafamilias* si perdía la virginidad, pero ninguna ley lo especifica[4]. ¿Por qué se siente la necesidad de una ley para afirmar el derecho de matar a la mujer que hubiese cometido adulterio o que hubiese bebido? Mirándolo bien esa razón existía. Si bien jurídicamente pertenecía a la familia del marido, la mujer desposada no perdía las relaciones con su familia de origen. O, mejor, el *paterfamilias* originario no perdía completamente su poder personal sobre su hija casada. Además de poder matarla por sí mismo si la sorprendía en el acto de cometer adulterio (como veremos más adelante), el *pater* natural podía romper el matrimonio de la hija reclamándola para sí, normalmente para destinarla a un nuevo marido, que razones de oportunidad social o económica le hacían considerar preferible[5]. Estando

Pompilio (con argumentos que no se deben infravalorar) véase P. Giunti, *Adulterio e leggi regie. Un reato fra storia e propaganda*, Milán 1990. Por lo demás como se trata de una cuestión secundaria para nuestros objetivos podemos prescindir de ella pese a su interés.

[2] Se discute mucho cuál era el papel de los parientes. En primer lugar, no está claro si los parientes a los que alude Dionisio (referidos con el término *syggeneis*) eran parientes de sangre de la mujer o bien los del marido, convertidos también en parientes de la mujer. En segundo lugar, no está claro si los parientes, cualesquiera que fuesen, conformaban un tribunal doméstico en sentido estricto (que en cierta medida atemperaría el poder del marido-*paterfamilias*) o si eran simples testigos de la decisión de los maridos. Sobre el problema véase E. Volterra, *El preteso tribunale domestico in diritto romano*, en *RISG* 85 (1948), 103 y sigs.; W. Kunkel, *Das Konsilium im Hausgericht*, en *ZSS* 83 (1966), 219 y sigs. = *Kleine Schriften*, Weimar 1974, págs. 117 y sigs.; R. Düll, *Iudicium domesticum, abdicatio und apokeryxis*, en *ZSS* 63 (1943) 54 y sigs.; E. Polay, *Das regimen morum des Zensors und die sogenannte Hausgerichtbarkeit*, en *Studi Volterra*, III, Milán 1972, págs. 263 y sigs. y por último A. Ruggiero, *Nuove riflessioni in tema di tribunale domestico*, en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, 4, Nápoles 1984, pág. 1593 y sigs.

[3] Cfr. en último lugar E. Cantarella, *La vita delle donne*, en E. Gabba, A. Schiavone (eds.) *Storia di Roma*, IV, Turín, págs. 557 y sigs.

[4] Véase sobre el tema W.V. Harris, *The Roman Father's Power of Life and Death*, en W. V. Harris y R. Bagnall (eds.), *Studies in Roman Law in Memory of A.A. Schiller*, Leiden 1986, págs. 81 y sigs.

[5] Véase de nuevo E. Cantarella, *La vita delle donne*. cit. págs. 584 y sigs.

así las cosas, la necesidad de coordinar las relaciones entre dos diferentes potestades personales que actúan sobre la mujer casada resulta evidente. Es por ello que Rómulo delimitó los ámbitos de ejercicio del *ius vitae ac necis* marital, estableciendo una regla cuyo contenido por lo demás se presenta ante nuestros ojos como bastante singular.

En efecto, que se castigase el adulterio con la muerte no puede sorprender a nadie. Al igual que en Grecia, también en Roma una de las primeras preocupaciones de la ciudad consistió en garantizar una ordenada reproducción de los ciudadanos controlando de modo riguroso el comportamiento femenino. Pero si las razones por las cuales las relaciones sexuales ilícitas se castigaban con la muerte son evidentes, no se puede decir lo mismo de la decisión de castigar también con la muerte un comportamiento a primera vista inocente como es el de beber vino. Y, como siempre, cuanto más oscuras son las razones de una norma, tanto más numerosas son sus interpretaciones.

¿Sobre qué terreno buscar la explicación de tal severidad? ¿Tal vez sobre el de la magia? El vino, se ha sostenido, contenía según los romanos un principio vital análogo al contenido en el semen masculino. La mujer que lo bebía, por lo tanto, admitiendo en su seno un principio de vida extraño, cometía un acto que ponía en peligro la pureza de la sangre, exactamente al igual que el adulterio[6].

Abandonando el terreno de la magia y pasando al de las creencias populares, se ha sostenido que se prohibía el vino a las mujeres porque se le consideraba abortivo[7]. Explorando la normativa religiosa, se ha pensado que no todo el vino estaba prohibido a las mujeres, sino sólo el *temetum*, el vino especial reservado para los sacrificios, que les habría conferido un poder adivinatorio. En otras palabras, quien lo bebiese conseguiría la capacidad para ver el futuro. Puesto que hacer vaticinios no era una tarea femenina queda clara la razón de una prohibición que, en todo caso, también prevendría contra otro riesgo: el de que las mujeres –cosa de lo más temible– empezasen a hablar, de un modo menos solemne que quien hacía vaticinios, pero no menos precusor de consecuencias peligrosísimas. Las mujeres, incapaces de controlarse si bebían, podían desvelar secretos familiares, decir cosas inconvenientes y crear situaciones embarazosas[8].

Las explicaciones son diferentes pero, mirándolo bien, su sustancia puede llevarse a un solo principio por lo demás hecho explícito en la justificación que de la norma daban los romanos. Se prohibía el vino porque al hacer perder el control podía inducir a las mujeres a desatender sus obligaciones[9]. En otros términos, se controlaba a la población femenina. Y que

[6] P. Noailles, *Les Tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*, en *Fas et Ius. Études de droit romain*, París 1984, pág. 8 y sigs.

[7] M. Durry, *Les femmes et le vin*, en *REL* 33 (1955) págs. 108 y sigs.

[8] G. Piccaluga, *Bona Dea : due contributi alla storia del suo culto*, en *SMSR* 35 (1964) 195 y sigs. Sobre la obligación femenina al silencio E. Cantarella, *Tacita Muta*, Roma 1985 y posteriormente C. Petrocelli, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989.

[9] En último lugar véase L. Minieri, *Vini usus foeminis ignotus*, en *Labeo* 28 (1982) 150 y sigs., que sin embargo no excluye los posibles fundamentos de la hipótesis de G. Piccaluga.

se considerase el vino como causa potencial de pérdida de control (de la mujer sobre sí misma y de los familiares sobre ella) está demostrado por un antiguo uso familiar cuyo nombre poético esconde intenciones que en absoluto son poéticas.

Los parientes más cercanos de una mujer tenían el derecho rotundamente negado a los extraños, en la época más antigua, al beso, el *ius osculi*[10], que a su vez es objeto de diversas interpretaciones no pocas veces bastante fantasiosas.

En el siglo XIX se pensaba que era un recuerdo estilizado de una antiquísima costumbre según la cual la mujer, antes del matrimonio, habría podido prostituirse al menos una vez, dedicando su prostitución a la diosa para que ésta le concediese vivir en la vida monogámica que la costumbre antigua consideraría contraria al orden natural de las cosas.

Hecha célebre en el año 1861 por la publicación del conocidísimo libro *Das Mutterrecht*, de J. J. Bachofen[11], la hipótesis está estrechamente relacionada con otra según la cual la organización patriarcal que caracterizaba a la sociedad romana en época histórica no habría sido la forma original de organización social, ni en Roma ni en otras partes. Antes del advenimiento del patriarcado habría existido una larga historia que habría visto a los hombres conquistar el poder sólo tras seculares y atormentadas vivencias.

En una primera fase llamada "heterismo" o "afroditismo" las relaciones entre sexos habrían sido promiscuas y, dada la superior fuerza física masculina, habrían sido llevadas a un disfrute sexual de las mujeres, obligadas a satisfacer los deseos de los hombres.

Contra esta sumisión de nada habría valido la tentativa de rebelión de las mujeres (de la que quedaría huella en leyendas antiguas como la de las amazonas). La resistencia armada femenina estaba destinada a fracasar. Pero aunque se derrotó a las mujeres, éstas –sostiene Bachofen– habrían conseguido imponer su deseo de una vida ordenada y pacífica. Para consentírselo intervino su "sentido religioso", gracias al cual habrían domesticado lentamente a los hombres imponiendo el matrimonio monogámico y con él una organización matriarcal basada en el poder femenino. En otros términos, la primera sociedad civil y ordenada habría sido matriarcal. Es aquí donde se inserta, en la interpretación bachofeniana, el origen de la prostitución sagrada. Habría nacido para aplacar a la divinidad (que, como

[10] Catón en Plinio, *Historia Natural*, 13, 14, 90-91.

[11] J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861. Una antología de las obras de Bachofen en italiano se encuentra en J.J. Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria*, a cargo de E. Cantarella, Milán 1977. El prefacio al *Mutterrecht* ha sido traducido al italiano por A. Maffi en J. J. Bachofen, *Introduzione al diritto materno*, Roma 1983, siempre a cargo de E. Cantarella, en donde en las páginas 7-36 se encuentra una presentación histórica del autor y una valoración de sus teorías a la luz de recientes investigaciones históricas y antropológicas. La traducción íntegra del *Mutterrecht* apareció posteriormente a cargo de G. Schiavoni (*Il matriarcato,* Turín 1988). En español está editada una antología del *Mutterrecht* traducida y presentada por M. M. Llinares García, *El Matriarcado. Una Investigación sobre la Ginecocracia en el Mundo Antiguo según su Naturaleza Religiosa y Jurídica*, Akal, Madrid 1987.

hemos visto, habría sido contraria al matrimonio monogámico pues, "la mujer no ha recibido de la naturaleza toda la fascinación de la que dispone", escribe Bachofen, "para que marchite en los brazos de un solo hombre")[12]. Sólo con el paso del tiempo se perdería la necesidad de que todas las mujeres se prostituyesen. Gracias a las prostitutas sagradas (en griego *hierodoulai*), que ejercían profesionalmente su oficio en los templos, las otras mujeres quedarían libres de su antiguo deber. Pero el recuerdo del pasado, según Bachofen, habría permanecido en el *ius osculi*, residuo inocuo y estilizado de un acto originalmente sexual[13], superviviente –sin que se conozca la verdadera razón– también cuando el patriarcado había sustituido al matriarcado.

Además es casi inútil decir que el patriarcado, en la visión de Bachofen, era la fase última y superior del desarrollo social. En efecto, los hombres eran espíritu y razón, mientras que las mujeres eran tierra y materia. Como consecuencia ellos no podían menos que dar vida a un sistema social y político más avanzado, permitiendo que la humanidad alcanzase el estado más alto de la vida asociativa[14]. Pero aquí no podemos entrar en los detalles de la larga polémica sobre la existencia histórica del matriarcado, que nos alejaría demasiado de nuestros objetivos. Basta recordar, sustancialmente, que en la actualidad cada vez se cree menos en la historicidad del poder femenino[15]. Y con el hundimiento del mito matriarcal se ha hundido también la interpretación del *ius osculi* como residuo de la prostitución sagrada[16], de tal modo que en la actualidad se muestra bastante más creíble la explicación que del "derecho al beso" daban los mismos romanos. Al besar a la mujer, dicen Plinio y Aulo Gelio, los parientes se aseguraban de que no hubiese bebido[17].

Henos aquí, con esto, de regreso al problema de la ley de Rómulo. Para una mujer beber era una infracción tan grave de la disciplina doméstica y de las reglas de la nueva colectividad que las antiguas *mores* consideraban justo conceder a sus parientes más cercanos (no por casualidad los mismos que tenían sobre ella el poder punitivo) un "derecho de beso" que, más allá del nombre poético, se configura claramente como un poder de policía familiar.

Pasemos ahora a la forma en que se mataba a la mujer que había cometido adulterio o que había bebido vino. Dionisio no proporciona ninguna información sobre el tema. Todo lo que tiene que decir es que la ejecución era familiar. Pero algunos hechos de la crónica transmitida por Valerio

---

[12] Así en el *Preambolo* e *Introduzione* a *Il Matriarcato*, cit., vol. I, pág. 30.

[13] J. J. Bachofen, *Il matriarcato*, cit. vol. II, págs. 672 y sigs.

[14] Además de los estudios citados en la nota 11, véase mi *Potere femminile, diritto e Stato tra mito e antropologia*, en *Quaderni di Storia*, 28 (1988) 107 y sigs.

[15] Véase por otra parte M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images*, Berkeley-Los Ángeles 1982, y *The Language of the Goddess* (1989), trad. italiana *Il linguaggio della Dea*, Milán 1990, que ha relanzado la tesis, por así decirlo, apoyándola en el examen de un amplísimo material arqueológico datable entre el 7000 y el 3500 a. de C.

[16] Por otra parte considera que la hipótesis todavía es plausible G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, II, Nápoles 1980, págs. 132 y sigs.

[17] Plinio, *Historia Natural*, XIV, 13, 89-90 y Gelio, *Noches Aticas*, X, 23, 1.

Máximo y Plinio el Viejo proporcionan indicaciones más precisas. En el relato de Valerio Máximo, un tal Ignacio Mecenio, caballero que había visto a su mujer bebiendo vino, la mató a bastonazos *(fusti percussam interemit)* y esto "no sólo no suscitó acusaciones, ni tan siquiera le procuró reprobación, porque todos consideraron que ella había pagado la violación de la sobriedad del modo más ejemplar". Hasta aquí la crónica a la que sigue el comentario de Valerio: "Ciertamente cualquier mujer que esté inmoderadamente ávida de vino cierra la puerta a la virtud y la abre a todos los vicios[18]."

Sin embargo, sería erróneo deducir de este cuentecillo ejemplar (uno de los tantos de Valerio)[19] que los bastonazos fuesen el sistema habitual de ejecución reservado a las mujeres olvidadizas de su virtud. El de Ignacio Mecenio fue evidentemente un caso anómalo, que se alejaba de la práctica habitual. Precisamente por ello lo recuerda Valerio. Incluso un marido que recurrió a medios brutales como Ignacio –intenta aclarar– no hace más que ejercer un derecho.

Pero si Ignacio Mecenio actúa al margen de la costumbre, ¿cuál era el modo habitual de dar muerte a las mujeres? Plinio, al contar el mismo episodio (además de datarlo en época de Rómulo, que en su versión habría absuelto a Ignacio), afirma que su mujer habría tenido que morir de inanición, como la mujer de la que habla Fabio Píctor en sus *Annali.* Como había intentado apoderarse de las llaves de la cantina en donde se guardaba el vino, esta mujer había sido condenada por los familiares *(a suis)* a morir de inanición[20].

En efecto, para los romanos (al igual que para los griegos), la muerte por inanición era menos cruel que otras y para demostrarlo está la leyenda (recogida por Valerio Máximo y Plinio)[21] que explica las razones por las que, en año 181 a. de C., los Acilios Glabriones construyeron un templo dedicándolo a la *Pietas.* Una mujer de condición humilde había sido condenada a muerte, no sabemos el motivo, pero el carcelero, perturbado por tener que ejecutar la sentencia, había decidido dejarla morir de hambre. Se trataría por lo tanto de un acto piadoso. Pero la *pietas* recordada por la erección del templo no era la del carcelero, que los romanos, por lo demás, nunca habrían definido como tal. *Pietas* para los romanos eran las relaciones de respeto, devoción y afecto entre familiares[22]. La *Pietas* celebrada por los Glabriones era la de la hija de la condenada que, autorizada

---

[18] Valerio Máximo, 6, 3, 9.

[19] Sobre las fuentes de Valerio véase C. Bosch, *Die Quellen des Valerius Maximus,* Stuttgart 1929. Sobre sus *exempla,* tanto desde el punto de vista histórico como literario véase M. Fleck, *Untersuchungen zu den Exempla des Valerius Maximus,* Marburg 1974 y R. Guerrini, *Studi su Valerio Massimo* (Biblioteca di studi antichi diretti da G. Arrighetti e E. Gabba), especialmente el capítulo I: *Tipologia di fatti e detti memorabili : dalla storia all'exemplum.*

[20] Plinio, *Historia Natural,* 14, 13, 89. Sobre el episodio véase también Tertuliano, *Apol.,* 6.

[21] Valerio Máximo, 5, 4, 7 y Plinio, *Historia Natural,* 7, 36, 121.

[22] Cfr. R. Saller, *Pietas, Obligations and Authority in the Roman Family,* en *Festchrift K. Christ,* Darmstadt 1988, págs. 393 y sigs.

por el carcelero a visitar a su madre con la condición de no llevarle alimentos, durante cada visita alimentaba a su madre con la leche de su seno hasta que un día, sospechando por la increíble resistencia de la condenada, el carcelero descubrió el engaño espiando a las dos mujeres. Este hecho excepcional, una vez conocido, chocó de tal manera a los romanos que se le perdonó la vida a la mujer y sobre el lugar en el que estaba construida la prisión se levantó en el año 181 el templo a la Piedad[23].

Más allá de la moraleja edificante (Valerio comenta que dar el pecho a la propia madre podría parecer contrario a la naturaleza, si la primera ley de la naturaleza no fuese la de velar por los padres)[24], el episodio parece confirmar que, para los romanos, la muerte por inanición era más apropiada para las mujeres que otras muertes. Para confirmar que la falta de respeto por las obligaciones femeninas suponía esta muerte está la consideración de la suerte reservada a las vestales *incestae*, es decir impúdicas. Si bien caracterizada por elementos religiosos que le conferían el carácter de un rito expiatorio (del que nos ocuparemos en su momento), la muerte de las sacerdotisas de Vesta presenta de hecho analogías indiscutibles y evidentes con la de las mujeres comunes. Cómo y por qué es lo que intentaremos examinar.

El castigo de las vestales como paradigma del castigo de las mujeres corrientes

Las sacerdotisas de Vesta estaban comprometidas por un voto de castidad de treinta años. Seleccionadas entre las muchachas más nobles de entre seis y diez años, en el momento de la consagración salían de la potestad paterna y se convertían en las únicas mujeres *sui iuris* (es decir, no sometidas al poder de un *paterfamilias*) a las cuales se les concedía el derecho a realizar actos de relieve jurídico; en particular podían testar sin la necesidad de asistencia de un tutor. Se trata por lo tanto de mujeres privilegiadas y rodeadas por un gran respeto. Pero ello no significa que las vestales no estuviesen sometidas al control masculino. En el momento de la consagración, durante una ceremonia llamada "captura" *(captio)*, el *Pontifex Maximus*, con una fórmula solemne *(ego te, Amata, capio)*, adquiría sobre ellas un poder que, en el caso que ellas infringiesen su voto de castidad, suponía su condena a muerte[25]. Además, cuando se emitía esta condena, la muerte de las vestales era terrible.

---

[23] El episodio también aparece, con algunas variantes, en Festo, 228 l.

[24] Valerio Máximo, 5, 4, 7.

[25] Sobre las vestales véase G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Florencia 1912; F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Nápoles 1968; M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, en *JRS* 70 (1980) 12 y sigs., T. Cornell, *Some observations on the "Crimen incesti"*, en *Le délit religieux dans la cité antique (collection École Française de Rome*, 48), Roma 1981, pág. 27 y sigs. y D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Bari 1988, pág. 202 y sigs. Con referencia específica a la configuración jurídica del delito por el que se las condenaba a muerte véase A. Guarino, *Studi sull'incestum*, en *ZSS* 63 (1943) 186 y sigs.

Al término de una ceremonia solemne y lúgubre, tras haber atravesado la ciudad en una litera "cubierta por fuera y atada con correas", llegaban al lugar de su suplicio en la puerta Colina, en el "campo perverso"[26]. Allí el *Pontifex* (que pronunciaba palabras "misteriosas") las hacía descender, cubiertas con velos, a una cámara subterránea en la que se había preparado un lecho, pan, agua, leche, aceite y una antorcha. Seguidamente se las emparedaba vivas[27].

Su condición de sacerdotisas ciudadanas y la convicción de los romanos de que la salud y prosperidad del Estado se ponían en peligro con el comportamiento licencioso de las mujeres (regularmente denunciado por los *prodigia* que mostraban la ira divina y requerían una expiación), hacían indispensable proporcionar a la ejecución la máxima solemnidad y publicidad. De tal modo que los romanos conservaban el recuerdo de estas ejecuciones que, aunque no muy frecuentes, se presentan con todo regularmente a través de los siglos.

La primera vestal sepultada viva, por lo que se sabe, fue Pinaria, a la que se ejecutó bajo el reinado de Tarquino Prisco[28]. En el año 483 fue el turno de Opia-Opimia[29]. En el 472 le tocó a Orbinia[30]. En el 420 (?) Postumia tuvo más suerte pues, aunque acusada por el pontífice Espurio Minucio de haberse puesto ropas con colores vistosos y de haber tenido un comportamiento alegre (dos signos evidentes de su falta de castidad), se la absolvió finalmente[31]. En el 337 se condenó a Minucia[32], en el 273 a Sestilia[33]; en el 266 Caparonia se suicidó para evitar el suplicio[34]. En el

---

[26] Livio, 8, 15, 7 y Servio, *ad Aen.* 11, 206.

[27] El ritual aparece descrito en Livio, 8, 15, 7; Plutarco, *Numa*, 10, 8-13 y Dionisio de Halicarnaso, 2, 67, 4. Descripción más pormenorizada en A. Fraschetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, en *Du châtiment*, cit. págs. 97 y sigs., en particular págs. 121-128. Por otra parte dos autores hablan de vestales *incestae* arrojadas desde la roca Tarpeya. Pero se trata, no por casualidad, de dos retores, es decir, Séneca (*Contr.*, I, 3) y Quintiliano (*Inst. Or.*, VII, 8, 3 y sigs.). Por lo que justamente desde Mommsen en adelante (*Romisches Strafrecht*, Leipzig 1899, reimp. Graz 1955, trad. francesa *Le droit pénal romain*, vol. 3 (= T. Mommsen-J. Marquardt-P. Krüger, *Manuel des antiquités romaines*, vols. 17-18-19), París 1907, III, pág. 267 n. 2 pág. 928, n. 4) se excluye que la referencia tenga valor histórico. De nada sive, para proporcionar un mínimo de fundamento a esta hipótesis, la consideración según la cual la roca desde la que los romanos solían precipitar a los condenados a muerte tomase el nombre de Tarpeya, considerada una vestal por algunos. Como veremos más adelante, la hipótesis de que Tarpeya era una vestal es insostenible. Sobre las razones que pueden haber inducido a los retores a hablar de precipitación volveremos en todo caso en el capítulo dedicado a este suplicio.

[28] Dionisio de Halicarnaso, 3, 67, 3. Según Dionisio, Tarquino habría concebido una nueva pena para Pinaria.

[29] Livio, 2, 42, 11, que llama Opia a la vestal, y Dionisio de Halicarnaso, 8, 89, 4-5, que la llama Opimia.

[30] Dionisio de Halicarnaso, 9, 40, 1-4.

[31] Livio, 4, 44, 11.

[32] Livio, 8, 15, 7-8; Orosio, 3, 9, 5.

[33] Livio, *Per.* 14 y Orosio, 4, 2, 8.

[34] Livio, 22, 57, 2-6 y Plutarco, *Fabio*, 18, 3.

año 214/213 murieron Emilia, Licinia y Marcia[35]. Es insegura, por el contrario, la suerte de Tucia, sobre la que volveremos[36].

El listado podría continuar también con referencias a la época imperial. En efecto, otras condenas se ejecutaron en el año 91 d. de C. bajo Domiciano, en el año 213 bajo Caracala y una última tal vez en el siglo IV[37].

Pero, más allá de la crónica, lo que nos interesa es la analogía entre la muerte de las vestales y la de las mujeres de los inflexibles ciudadanos romanos o, al menos, las de los que decidían ser inflexibles[38]. Y no sólo la muerte de sus esposas, también la de sus hijas y de sus hermanas. En Roma, como en Grecia, una mujer no cometía un delito sólo cuando faltaba a la fidelidad conyugal, sino que, de forma más general, independientemente de que estuviese casada, delinquía cada vez que mantenía una relación sexual fuera del matrimonio.

Si la ley habla sólo de las mujeres adúlteras la razón, como hemos visto, está en la necesidad de coordinar los poderes del marido con los del *paterfamilias* originario, garantizando al *pater* que el marido ejercitaría el poder punitivo únicamente en los casos en que era justo y necesario hacerlo. Pero esto no quita que las relaciones sexuales extramatrimoniales (llamadas *stuprum* o bien *adulterium*) siempre fuesen ilícitas, aunque las mantuviese una mujer núbil; y que fuese un delito que correspondía castigar al padre de la mujer. *Verginitas non tota tuast, ex parte parentumst*, escribía Catulo dirigiéndose a una virgen: "La virginidad no es tuya completamente, en parte es de tus padres." Y seguidamente explicaba: "Un tercio es de tu padre, un tercio de tu madre. Sólo un tercio es tuyo[39]." Pero Catulo era un poeta. La virginidad de una hija, en realidad, pertenecía completamente a su *pater*, como lo atestiguan las fuentes (más allá de la veracidad de los episodios contados que, como siempre, es irrelevante para nosotros, y más allá de toda discusión sobre la frecuencia con la que el castigo se aplicaba efectivamente), el derecho exclusivo a matar a la hija que había perdido la virginidad correspondía al padre[40].

---

[35] Macrobio, *Saturnales*, 1, 10, 5. Su falta de castidad fue desvelada por un rayo que cayó sobre Elvia: Plutarco, *Cuestiones romanas*, 83 (284 a. de C.); Orosio, 5, 15, 20; Julio Obsequens, 37.

[36] Combinando el testimonio de Plinio, *Historia Natural*, 28, 3, 12 con el de Livio, *Per.*, 20, se puede datar el episodio de Tucia en el año 230 a. de C. Así A. M. Eckstein, *The Vestal of Livy*, Per. 20, Apéndice a *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, en *Amer. Journ. of Ancient History* 7 (1982) págs. 82 y sigs.

[37] Bajo Domiciano se mató a Cornelia: Suetonio, *Dom.*, 8; Plinio, *Epístolas*, 4, 11, 7-9. Bajo Caracala se mató a Aurelia Severa, Clodia Laeta y Pomponia Rufina: Dion Casio 78, 16, 1-3. Por último, en el siglo IV tenemos noticias de un último proceso, instruido como siempre por el colegio pontifical. Pero en este caso la ejecución se confió al *praefectus urbi* (cfr. Simmaco, *Ep.*, 9, 147-148). Sobre el caso véase Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., I, pág. 26, n. 2. Más detalles sobre los procesos en A. Fraschetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, cit., en especial págs. 102-109.

[38] Para la hipótesis según la cual por una parte la *patria potestas* no se ejercía con una dureza particular y, por otra (a causa de la brevedad de la vida media) sólo unos pocos adultos eran *alicui iuris* véase R. Saller, *Familia, Domus and the Roman Conception of Family*, en *Phoenix* 38 (1984) 363 y sigs. y *Patria potestas*, cit.

[39] Catulo, 62, vv. 62-64.

[40] Los casos en W. V. Harris, *The Romans Father's Power of Life and Death*, cit. págs. 81 y sigs.

Pero volvamos al modo de ejecución. Vestales y mujeres corrientes morían del mismo modo, de hambre, encerradas para siempre en un lugar que se convertiría en su tumba. Ciertamente, la muerte de las vestales se destacaba de un modo diferente al de las mujeres corrientes pues su impudicia, de hecho, era un acto sacrílego[41].

No por casualidad su culpa se había desvelado con *portenta*, como la caída de un rayo o el apagarse del fuego sagrado de la diosa[42]. No por casualidad si se las acusaba injustamente (como ocurrió a Tucia), la diosa, como veremos, intervenía para salvarlas. Su culpa, si se probaba, provocaba una contaminación que exigía una expiación *(piaculum)*, capaz de restablecer la *pax deorum*.

La muerte de las vestales *incestae*, por lo tanto, era al mismo tiempo un castigo y una ofrenda propiciatoria a los dioses; y como otras ejecuciones sacrificiales, sobre las cuales tendremos ocasión de volver, tenía lugar en forma de vivisepultura. Pero cuando las sepultadas vivas eran las vestales, la ceremonia propiciatoria se complicaba con gestos particulares cuyo simbolismo reenvía de forma clara e inequívoca a una ejecución doméstica.

Como hemos visto a las vestales no se las sepultaba en la tierra desnuda. Se las enterraba en una habitación subterránea iluminada por una antorcha, con un lecho y un mínimo de alimentos. En otras palabras, se las emparedaba vivas en una casa subterránea, en un ambiente que recreaba el espacio reservado en vida a las mujeres. La analogía entre su muerte y el castigo doméstico es evidente y no tiene nada de casual. El deber de castidad de las vestales era la proyección en el campo sacral del deber análogo de todas las mujeres, del mismo modo que sus obligaciones rituales eran la proyección de las obligaciones domésticas de las mujeres.

¿Cuáles eran estas obligaciones? Una vez al año, el 15 de junio, las vestales se tenían que ocupar de la *stercoratio* (o *delatio stercoris*). Durante ese día, que Varrón señala con la fórmula QSDF *(Quando Stercus Delatum Fas)*, las vestales tenían que barrer el templo de Vesta llevando la basura a un lugar situado hacia la mitad de la colina Capitolina *(in angiportum medium fere clivi Capitolini)*, cerrado por la llamada *Porta Stercoraria*[43]. Se trataba, como indica claramente el nombre, de una ceremonia antiquísima. En una sociedad de pastores el fuego sagrado, que no ardía en el interior de un templo sino en un espacio abierto, tenía que estar liberado de los excrementos animales. Con el tiempo, en una época más avanzada, el rito se transformó. Presumiblemente las vestales barrían el polvo y las cenizas del hogar sagrado. Ésta era su primera tarea. Junto a ella estaba, no menos

[41] Cfr. de nuevo A. Fraschetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, cit., en particular 121, y sigs. con bibliografía.

[42] Sobre los prodigios que denunciaban a las vestales véase A. M. Eckstein, *Human Sacrifice*, cit.

[43] Cfr. Festo, *s.v. Stercus*, 466 L. Para la identificación de la *Porta Stercoraria* cfr. Varrón, *Lengua Latina*, 6, 32. Sobre la ceremonia véase G. Dumézil, *Quaestinunculae Indo-Italicae, 7. Trois règles de l'aedes Vestae*, en *REL*, 37 (1959), págs 94 y sigs. y F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, cit. págs. 119-120.

significativa, la preparación de la *mola salsa*, una harina salada que se tenía que esparcir *(im-molare)* sobre los animales destinados al sacrificio, sobre el altar y sobre el cuchillo del sacrificador[44]. Por lo tanto se trata de limpieza y de preparación de alimentos: las tareas cotidianas de las mujeres corrientes. ¿Cómo sorprenderse si, cuando descuidaban sus deberes, vestales y mujeres corrientes –más allá del contorno más o menos solemne y del significado del gesto– recibían exactamente el mismo castigo?

Si se trataba de vestales era el *Pontifex Maximus* quien las castigaba por cuenta de la ciudad, ejerciendo así un poder ritual que a su vez reflejaba el poder laico de los *patres*. Si se trataba de mujeres corrientes eran padres y maridos quienes las castigaban. ¿Pero por qué estaba reservada a las mujeres una ejecución que las llevaba a morir de inanición entre las entrañas de la tierra o en los subterráneos de sus casas?

Al referirnos al mundo griego habíamos explorado la posibilidad de una relación entre este tipo de muerte y el descenso bajo tierra *(kathodos)*, entendido como una forma de muerte simbólica en el transcurso de ritos de paso femeninos del período impúber a la pubertad. Pero en el mundo romano, aunque no faltan huellas de ritos de paso femeninos[45], no existe ningún recuerdo de semejante posible origen de la vivisepultura.

En Roma, la opción de hacer morir a las mujeres de hambre parece deberse, más simplemente, al carácter discreto y doméstico de esta forma de ejecución.

Si en el caso de las vestales la reserva no tenía sentido era, por un lado, a causa de su *status* de sacerdotisas públicas y por su preeminencia social durante su vida, que hacían necesaria una muerte al mismo tiempo pública y visible; y por otro porque su ejecución era un sacrificio a los dioses y los sacrificios exigen solemnidad. Pero esto no quita que, en su espectacularidad fúnebre, la muerte de las vestales *incestae* calcase fielmente la muerte silenciosa e invisible de las mujeres comunes, a las que, por lo demás, también estaba reservado otro tipo de muerte. En concreto la muerte por estrangulación. Para atestiguarlo está, en época republicana, el caso de Publicia y de Licinia: acusadas de haber envenenado a sus respectivos maridos (el cónsul Postumio Albino y Claudio Aselo), las dos mujeres *"propinquorum decreto strangulatae sunt"*, fueron estranguladas en base a una sentencia de los parientes, dice Valerio Máximo[46]. Una muerte que a nosotros nos parece despiadada pero que, por el contrario, los romanos consideraban –al igual que la muerte de inanición– como una muerte privilegiada que, por lo tanto, reservaban, aparte de a las mujeres, a los condenados de sexo masculino dignos de especiales atenciones.

---

[44] *Serv. auct. ad Bucol*, 8, 82. Sobre la purificación de la sal (otra tarea de las vestales) cfr. Festo, *s.v. Muries*, 152 L. Para el uso sacrificial de la *mola salsa* Festo *s.v. Immolare*, 97 L. y Servio *Auct ad. Aen.* 10, 541. Y de nuevo véase F. Guizzi, *Aspetti giuridici*, cit., págs. 120-122.

[45] Cfr. M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio fra archeologia e storia*, Roma 1984 y posteriormente E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla: Grande Madre o moglie fedele?* en *Le Grandi Madri*, Milán 1989, págs. 137 y sigs.

[46] Valerio Máximo, 6, 3, 8.

Cuando un romano decidía poner fin a sus días uno de los instrumentos que le permitían llevar a cabo sus intenciones era el *laqueum*, el pequeño lazo que utilizado de manera adecuada le cortaba la respiración en pocos instantes de un modo prácticamente indoloro.

Para los romanos el suicidio era con frecuencia una necesidad dictada por la violencia de la vida política y por la facilidad con la que una suerte venturosa se podía transformar en una situación tan adversa que no dejaba más alternativa que la muerte. Y, al menos para algunos (obviamente no todos contemplaban el suicidio del mismo modo)[47], quitarse la vida no era ciertamente un acto de cobardía. Muy al contrario, suicidarse era una elección libre moralmente encomiable.

En una carta de Séneca, por ejemplo, leemos que no es necesario "mendigar la existencia"; cuando ésta se reduce a sufrimientos sin fin vivir ya no tiene ningún sentido. Pero Mecenas, el interlocutor de Séneca, mantiene una opinión completamente diferente:

> Ya sea manco, ya esté cojo, ya sea jorobado, ya se tambaleen mis dientes. Si estoy vivo, todo va bien. Incluso en el madero, conservadme la vida[48].

¿A qué madero se refiere Mecenas? La expresión que utiliza (o, mejor, la que Séneca le atribuye) es *"acuta crux"*, sobre cuyo posible significado técnico volveremos. Por el momento lo que nos interesa es el sentido de esas palabras: el madero del suplicio es evidentemente el paradigma de todos los sufrimientos ante los cuales el suicidio (en cuya moralidad creía profundamente Séneca, al igual que todos los estoicos) era el último y supremo acto de dignidad. "¿Preguntas cuál es el camino para la libertad?", leemos en el *De ira*, "Cualquier vena de tu cuerpo"[49]. Aquí alude eviden-

---

[47] Sobre el suicidio en Roma véase R. Hirzel, *Der Selbstmord*, en *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 1908, 75 y sigs.; 243 y sigs.; 417 y sigs.; F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale U.P. 1922, reimp. Nueva York 1959, pág. 143 y sigs.; A. Bayet, *Le suicide et la morale*, París 1922, págs. 82 y sigs., J. Bayet, *Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains*, en *L'année sociologique* (1951) págs. 35 y sigs., posteriormente en *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, págs. 130 y sigs.; A. Vandenbossche, *Recherches sur le suicide en droit romain*, en *Mélanges H. Grégoire*, IV (= *Annuaire Inst. philologies et histoires orientales et slaves*, 12), Bruselas 1953; más específicamente dedicado al ahorcamiento J.L. Voisin, *Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne*, cit. págs. 422 y sigs.; P. Veyne, *Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain*, en *Latomus* 40 (1981), págs. 217 y sigs. trad. española *Suicidio, hacienda pública, esclavitud, capital y derecho romano* en P. Veyne, *La Sociedad Romana*, Mondadori, Madrid 1991, págs. 81-138. y Y. Grisé, *Le suicide dans le monde antique*, Montreal - París 1982. Sobre las teorías filosóficas acerca del tema véase M. Griffin, *Philosophy, Cato and Roman Suicide* I y II, en *Greece and Rome* 33 (1986) 6 y sigs. y 192 y sigs. (dedicado en particular a la escuela estoica) y M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari 1989, págs. 290 y sigs.

[48] Séneca, *Ep.* 101. La expresión "mendigar la existencia" está en el párrafo 13.

[49] Séneca, *De ira*, 3, 15, 4; cfr. *Ep.*, 70.

temente al desangrarse, la muerte que en coherencia con sus principios se dará Séneca a sí mismo en el año 65 d. de C.

Acusado de haber participado en una conjuración contra Nerón, de quien había sido consejero durante años, y tras haber intentado en vano matarse con la cicuta (que según Tácito no produjo el efecto deseado porque sus extremidades estaban frías), Séneca –como se sabe– se introdujo en un baño caliente y se cortó las venas ofrendando su sangre a Júpiter: "Ofrezco este líquido a Júpiter liberador[50]."

Pero prescindamos de las valoraciones filosóficas y volvamos a los modos según los cuales se podían dar una muerte honorable aquellos que –cualesquiera que fuesen sus motivos– se encontraban en condiciones de no tener otra opción.

La elección del procedimiento, para un romano, era todo menos secundaria. Al menos en los primeros siglos el juicio social sobre el suicidio dependía del modo por el que se había buscado y obtenido la muerte. El primer puesto en la gradación de los suicidios honrosos correspondía indiscutiblemente a la espada, el arma viril por excelencia[51]. Si un hombre obligado a escoger entre muerte y deshonor dudaba en empuñarla, correspondía a su mujer recordarle cuál era su deber. Cuando en el año 42 d. de C., Peto, casado con Arria, cayó en desgracia pues estaba implicado en una conjuración palaciega, fue Arria, que ya había dado pruebas en varias ocasiones de la firmeza de su carácter, quien sintió que su deber era inducir a su marido a realizar el gesto al que quedaría unido su recuerdo de hombre de honor. Empuñada la espada ella le atravesó el pecho asegurándole: "Peto, no hace daño" *(Peto, non dolet)*[52]. Aunque no sabemos si Peto se sintió estimulado y hasta qué punto por el gesto de su esposa, la historia no por ello resulta menos significativa. El romano no debía permitir que otros lo matasen. Más bien debía suicidarse, posiblemente con la espada. Si ocurría que fallaba la espada, no por ello debía rendirse. Como verdadero hombre no debía temer ningún sufrimiento. ¿Un ejemplo? En el año 150 a. de C. C. Plautio Numida, que a la muerte de su amadísima mujer había intentado suicidarse con la espada, fue salvado por sus esclavos. Pero apenas estuvo en condiciones se arrancó las vendas con mano valiente y "arrancó de su corazón y de sus propias vísceras una vida desde entonces destinada al dolor". Al menos así lo cuenta Valerio Máximo[53]. Si Arria representa el ideal heroico de mujer, Plautio es para Valerio un ejemplo de amor marital. Pero obviamente no es por esto que hemos recordado su historia, que por lo demás no sólo es bastante difícil de proponer como modelo general de comportamiento sino que también es completamente increíble[54]. En

---

[50] Tácito, *Anales*, 15, 61-64.

[51] Cfr. por ejemplo Horacio, *Epod.* 17, 70-73 y Séneca, *Ep.* 70, 12.

[52] Marcial, 1, 1, 13. Sobre las virtudes de Arria véase también Tácito, *Anales*, 16, 34 y Plinio, *Ep.*, 3, 16.

[53] Valerio Máximo, 4, 6, 2.

[54] Sobre el escaso apasionamiento en las relaciones matrimoniales véase P. Veyne, *L'élégie érotique romaine, l'amour, la poésie et l'occident*, París 1983, trad. italiana, *La poesia,*

efecto, la escasísima pasión, por no decir la escasísima afectividad de las relaciones conyugales romanas era tal que hace dudar seriamente sobre la realidad del relato. A nuestros ojos la historia de Plautio constituye más bien una demostración de hasta qué punto podría ser truculento el ideal romano de valor viril. Y no sólo en la visión de Valerio Máximo. Análoga en todos los aspectos a la visión de Plautio es la muerte ejemplar de Catón de Utica, contada también por autores distintos de Valerio. Fracasada una primera tentativa de suicidio, Catón arrancó las vendas con las que el médico había curado las heridas y se arrancó las visceras[55].

¿Tenemos que pensar, por tanto, que un suicidio era respetable sólo si suponía gestos llamativos y teatrales? No necesariamente, algunas formas de suicidio silenciosas y discretísimas también se consideraban perfectamente honorables. Si la máxima deshonra correspondía al ahorcamiento (por razones sobre las que volveremos), muy distinta era la consideración, por ejemplo, de la muerte por desangramiento, por hambre o por veneno.

Pero el desangramiento y la inanición (además de estar normalmente ligados a filosofías de vida particulares) proporcionaban una muerte muy lenta. A veces era necesario quitarse la vida en pocos momentos, y no siempre se tenía la espada o el veneno al alcance de la mano. En estos casos aparece el *laqueum*, pequeño, ligero, poco voluminoso. La solución perfecta. Escondido entre los vestidos y sacado en el momento oportuno, el *laqueum* podía resolver situaciones dramáticas, permitiendo a quien lo utilizaba quitar a sus enemigos el placer de matarlo. Por lo que cuentan sus biografías, era en previsión de esta eventualidad que Heliogábalo llevaba siempre un lazo consigo[56]. Y que el *laqueum* proporcionase una muerte más que respetable está confirmado por las crónicas. C. Licinio Macro, por ejemplo, al estrangularse salvó a sus hijos de la miseria y de la vergüenza de una condena[57]; la liberta Epicaria, al suicidarse con el *laqueo*, se convirtió en un admirable ejemplo de virtud[58]; el emperador Gordiano, que se había dado la misma muerte, fue divinizado[59]. El elenco podría continuar.

El lazo, por lo tanto, era un instrumento de muerte bien conocido por los romanos. A la dignidad de la muerte que causaba está ligado su uso como instrumento oficioso de la ejecución capital.

Si bien nunca se incluyó oficialmente entre los suplicios de Estado, de hecho el estrangulamiento encontró un espacio no institucional en el sistema de los suplicios (así como, siempre de modo únicamente oficioso, encontró entre ellos un espacio la muerte por inanición).

En efecto, en ocasiones los carceleros-verdugos (a veces por su propia iniciativa, como en el caso de la mujer amamantada por su hija, más a

---

l'amore, l'Occidente, Bolonia 1985 y J. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Society*, Princeton U.P. 1984.

[55] Plutarco, *Catón*, 70; Valerio Máximo, 3, 2, 14; Floro, 2, 13, 71; Dion Casio, 43, 11.

[56] Scrip. Hist. Augs., *Helog.*, 33.

[57] Valerio Máximo, 9, 12, 7; en este caso específico Licinio se estranguló con el lazo.

[58] Tácito, *Anales*, 15, 51, 1-8 y 15, 57, 1-4.

[59] Scrip. Hist. Augs., *Maxim.*, 19; *Gord.*, 16; *Maxim. et Balbin.*, 4.

menudo por órdenes superiores) sustraían a los condenados a la muerte pública y los ajusticiaban discretamente en la cárcel, estrangulándolos o dejando de alimentarlos.

¿Con qué personas se tenía esta consideración? Fundamentalmente pertenecían a dos categorías. La primera estaba representada por los condenados cuya posición social merecía una especial atención o cuya ejecución pública era desaconsejable por razones políticas.

Por ejemplo, en torno al año 280 a. de C., se acusó a C. Cornelio de haber mantenido una relación homosexual con un joven romano. Puesto que en Roma sólo se permitían las relaciones homosexuales con los esclavos[60], se le encarceló y, de acuerdo con el relato de Valerio Máximo, "se le hizo morir en la cárcel" *(in carcere coactus mori)*[61]. Se debe descartar evidentemente la hipótesis de que se obligase a Cornelio a suicidarse. La expresión utilizada por Valerio no permite esta interpretación: "Se le hizo morir" (no "darse muerte") significa que se le dejó morir, evidentemente de hambre.

En el año 236 a. de C., siempre según Valerio, sabemos que se produjo la ejecución en prisión de M. Claudio[62]. En el año 129 o 128 Aristónico fue estrangulado por el carcelero Andrónico[63]. Pero el caso más célebre y más significativo es el de los seguidores de C. Graco, estrangulados en la cárcel en el año 121 a. de C.[64]. En este caso, como es evidente, la reserva de la ejecución más que una muestra de respeto fue una precaución política dirigida a evitar eventuales motines o manifestaciones de protesta. En resumen, los problemas que en Grecia se resolvían con la cicuta, en Roma se resolvían con el *laqueum* o de forma todavía más sencilla: abandonando al condenado a su suerte.

Vayamos, así pues, a la segunda clase de condenados respetables. Se trata de las mujeres. Más precisamente, de las mujeres condenadas tras un proceso público.

Al igual que en Grecia, también en Roma podía suceder que no se procesase a las mujeres en la casa. Además de los delitos típicamente femeninos (objeto de procesos domésticos en los primeros siglos), las mujeres podían cometer delitos que la *civitas* había decidido juzgar y castigar directamente.

Por ejemplo, ellas podían traicionar a la patria al igual que los hombres. Y para recordar que también se daba muerte a las mujeres si traicionaban, los romanos se remontaban a la leyenda de Tarpeya, la traidora muerta a manos de Tito Tacio, y a la de Horacia, culpable de haber llorado a su prometido Curiacio, campeón de la ciudad enemiga[65].

---

[60] Cfr. E. Cantarella, *Secondo natura*, cit., págs. 140-141 (trad. esp. Akal, Madrid, cit.).

[61] Valerio Máximo, 6, 1, 10.

[62] Valerio Máximo, 6, 3, 3.

[63] Eutropio, 4, 20, 2; Orosio, 5, 10, 5. Otros casos en J. M. David, *Du Comitium à la roche Tarpéienne*, en *Du Châtiment*, cit., págs. 132 y sigs., en particular pág. 143, n. 59, con consideraciones sobre la figura del verdugo.

[64] Apiano, *Guerra Civil*, 1, 26. Otros casos en Cicerón, *Verrinas*, 5, 30, 77; Josefo, *Guerra Judía*, 7, 153-155; Salustio, *Conjuración Catilina*, 55; Suetonio, *Tiberio*, 54, 75; Dion Casio, 43, 19; 58, 11 y 15; 59, 18.

[65] Volveremos más adelante sobre ambas leyendas.

Sus historias servían para recordar de un modo ejemplar que la patria debía estar en el primer puesto en la escala de los valores de todos, incluidas las mujeres. Antes que la riqueza y la vanidad (causas de la traición de Tarpeya), y antes que el amor (causa de la traición de Horacia).

Pero si pasamos de la leyenda a la historia no encontramos huellas de mujeres que hayan sido culpables de traición. Para encontrar mujeres condenadas públicamente tenemos que esperar a que la represión de algunos comportamientos, en primer lugar confiada a la familia, se lleve hacia la esfera del derecho criminal. Más en concreto, tenemos que esperar el momento en el que el Estado asumió la tarea de castigar los delitos sexuales y el homicidio.

En efecto, a partir de la época de Augusto, el adulterio y el *stuprum* se convirtieron en crímenes. Hecha la excepción del poder del padre de matar a su hija casada que había cometido adulterio (por lo demás limitado únicamente a la hipótesis de que se hubiese sorprendido a la hija en flagrante delito en casa del marido o del padre y siempre que el padre la matase inmediatamente, presa de una ira incontrolable), las mujeres de virtud discutible fueron procesadas públicamente a partir de ese momento[66].

Por lo demás, también a partir de la época de Sila, el homicidio se había convertido en un crimen. Y el homicidio, como el adulterio, era un delito que por lo que parece las mujeres romanas cometían con cierta frecuencia y, si se cree en las fuentes, con una particular competencia y una especialización bien precisa. En efecto, parece que las mujeres romanas gustaban de recurrir a los venenos.

Cuenta Livio, para comenzar, que en año 331 a. de C. ocurrió un hecho llamativo. Durante el consulado de M. Claudio Marcelo y de C. Valerio Potito murieron misteriosamente muchos personajes ilustres. Algunas matronas denunciadas por una esclava fueron acusadas de haberlos envenenado y, en efecto, se encontraron *venena* en sus casas, pero según ellas eran medicamentos. Invitadas a beberlos algunas matronas aceptaron el desafío y murieron envenenadas. Al término del proceso se condenó a ciento sesenta mujeres[67]. Pero esto no es nada con respecto al resultado de un proceso que se celebró en el siglo II. Se habían producido otras muertes misteriosas y, una vez más, se había acusado a las mujeres. Esta vez el proceso terminó con más de dos mil condenadas, entre las cuales estaba la viuda de un cónsul (una de las víctimas), acusada de haber envenenado al marido para permitir el acceso al consulado de un hijo de un matrimonio anterior[68]. Pero prescindamos aquí de la convicción de los romanos de que las mujeres eran particularmente propensas a manejar los venenos[69], y

[66] E. Cantarella, *La vita delle donne*, en *Storia di Roma*, cit., págs. 568 y sigs.

[67] Livio, 8, 18, 1-13. Sobre el problema véase C. Hermann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*, Bruselas 1964 (*Collection Latomus*, 67).

[68] Livio, 40, 37, 4-5.

[69] Sobre esta costumbre (y sobre los procesos de los que se trata en el texto, véase L. Monaco, *Veneficia matronarum*, en *Sodalitas. Studi in onore di A. Guarino*, IV, Nápoles 1984, págs. 2013 y sigs.

regresemos al punto que nos interesa más directamente. ¿Cómo se ajusticiaba a las mujeres condenadas en un proceso público cuando la pena era la muerte? Teóricamente no había ninguna diferencia entre hombres y mujeres (hecha la excepción, por razones obvias, de la regla según la cual, si la condenada estaba embarazada, la ejecución se aplazaba hasta después del parto, al menos a partir de la época republicana y con seguridad en la época imperial)[70]. Pero en la práctica raramente se ajusticiaba a las mujeres en público.

El caso de la mujer amamantada por su propia hija proporciona una primera indicación. Una mujer condenada por un delito no precisado se sustrae a la ejecución pública merced a la piedad del carcelero y se la deja morir de hambre[71]. Más allá de su moraleja, el relato se construye sobre una hipótesis de comportamiento del carcelero que no podía ser ni irreal ni inconsecuente. Pero la muerte suave por hambre era sólo una de las posibles muertes reservada a las mujeres condenadas públicamente. Junto a ella estaba el estrangulamiento[72], que por lo demás (sobre la base de las fuentes disponibles) no tenía lugar en la cárcel sino en las casas. En efecto, la norma era que tras la condena pública se entregase a las mujeres a sus familiares para que se ocupasen personalmente de darles muerte. Así cuenta Valerio Máximo, por ejemplo, que en el año 186 a. de C. las mujeres que "se habían aprovechado de las Bacanales para cometer acciones impuras, tras su condena se enviaron a los parientes, que las mataron en las casas" *(in omnes cognati intra domos animadverterunt)*[73]. Y ciertamente éste no fue un caso al margen de las normas: "Las mujeres condenadas a muerte eran entregadas a los parientes o a los maridos para que se ocupasen privadamente de su ejecución. Se las ajusticiaba en público sólo si no había un ajusticiador familiar *idoneus*", escribe Livio *(Mulieres damnatas cog-*

[70] *Digesto*, 1, 5, 8; 48, 19, 3; Paulo. *Sent.*, 1, 12, 4 (en *FIRA*, II, págs. 217 y sigs.).

[71] Valerio Máximo, 5, 4, 7. Cfr. Plinio, *Historia Natural*, 7, 36, 121.

[72] Es muy interesente al respecto un episodio singular contado por Suetonio: Puesto que la costumbre más antigua no permitía estrangular a las vírgenes el emperador Tiberio, antes de estrangularlas, las hacía violar por el verdugo (Suetonio, *Tiberio*, 61).

El pasaje, es evidente, no deja de suscitar perplejidad. ¿Cuáles podían ser, en primer lugar, los delitos cometidos por las vírgenes? Ciertamente no se trataba de los delitos cometidos por las mujeres con mayor frecuencia, es decir, los delitos sexuales. De haber sido así las culpables no seguirían siendo vírgenes y no habrían planteado ningún problema al Emperador, extrañamente deseoso de no violar las reglas del *fas*. Está claro que las vírgenes habían cometido otros delitos o, al menos, habían tenido comportamientos que el Emperador consideraba como tales (quizás, o mejor, presumiblemente el rechazo a ceder a sus deseos). Pero más allá de este tema, lo que merece más interés del relato de Suetonio es la referencia a la antigua regla que consideraba contrario a las prescripciones religiosas estrangular a vírgenes. Si a primera vista puede parecer en oposición con la constatación de que el estrangulamiento era la muerte tradicionalmente reservada a las mujeres, este relato no hace sino confirmar la realidad de la práctica. Decir que no era *fas* estrangular a las mujeres, caso de ser vírgenes, quería decir que se acostumbraba a hacerlo cuando no eran vírgenes (y castigarlas así cuando habían perdido la virginidad). Queda por comprender, por otra parte, si la prescripción relativa a las vírgenes existía realmente o si es una invención que permite a Suetonio pintar con tintas todavía más oscuras la ya de por sí oscura personalidad de Tiberio.

[73] Valerio Máximo, 6, 3, 7.

natis aut in quorum manu essent tradebantur, ut ipsi in privato animadverterent in eas. Si nemo erat idoneus supplicii exactor, in publico animadverterbantur)[74]. Así pues, ¿tenemos que pensar que la mujer destinada por la piedad del carcelero a morir de inanición terminó sus días en la cárcel pública porque no tenía ningún pariente "idóneo" para estrangularla? Es posible. Pero, como quiera que sea, su caso confirma que –incluso cuando no era posible eliminarlas en casa– no se ajusticiaba a las mujeres en público. La ejecución pública de una mujer era un recurso de absoluta emergencia. Las únicas ejecuciones públicas de mujeres que conocemos, en realidad, son las de las mártires cristianas[75]. Pero como es obvio se trata de casos no normativos. Ante la necesidad de demostrar lo que ocurría a quien profesaba una fe subversiva caía cualquier regla, incluso la regla no escrita de la invisibilidad de la muerte femenina. En todos los demás casos –los que nos interesan– las mujeres condenadas públicamente morían discretamente, en la cárcel o en casa con la misma muerte privilegiada y silenciosa concedida a los hombres respetables.

Morir a palos

Si hasta ahora nos hemos extendido en la descripción de los castigos femeninos esto no quiere decir que en las casas se castigase sólo a las mujeres. Obviamente, también estaban sometidos al *ius puniendi* paterno los varones cuya relación con el *pater* era bastante más contradictoria de la que existía entre el padre y las mujeres de la familia, caracterizado por la pura y simple sumisión y por la total falta de autonomía. En efecto, la relación padre-hijo era muy particular. Al llegar a la mayoría de edad el *filiusfamilias*, aunque estaba sometido a la *patria potestas*, adquiría la capacidad de derecho público. Podía votar, participar en la gestión de la cosa pública y emprender la carrera política. Como ciudadano de pleno derecho, el hijo adulto (a menos que todavía no se hubiese emancipado) se encontraba por tanto en una posición ambivalente con respecto a su padre. Pongamos el caso, para ofrecer un ejemplo particularmente significativo, de que un *filiusfamilias* alcanzase un puesto de magistrado: como tal tenía un poder público sobre su padre al que, como hijo, estaba sin embargo sometido, ni más ni menos que como un menor de edad o una mujer.

¿De qué modo se reflejaba la ambigüedad de la relación en la titularidad del *ius puniendi* paterno? ¿Qué ocurría, en otras palabras, si un hijo, en el ejercicio de funciones públicas se manchaba con delitos que merecían una pena pública?

Por muy raro que pudiera parecer, ocurría que el padre, si quería –prescindiendo del hecho de que el delito dañaba a toda la comunidad– podía

[74] Livio, 39, 18, 6.

[75] Algunas veces se las crucificaba, otras se las condenaba a las bestias, a veces a ser quemadas vivas. Sobre el tema véase V. Capocci, *Christiana I. per il testo di Tacito Annales, 15, 44, 40*, en *SDHI* 28 (1962) págs. 65 y sigs.

castigar al hijo en su casa, exactamente igual que cuando éste, por muy menor de edad o mayor de edad que fuese, hubiese quebrantado las normas de la disciplina doméstica. ¿Pero cuáles eran las sanciones que en tales casos solían infligir los padres? Como demuestra en primer lugar la conocidísima historia del cónsul Espurio Casio, una de las formas de castigo más difundidas era la fustigación hasta la muerte.

El suplicio de Espurio Casio

Espurio, cuenta la tradición, había propuesto dividir el territorio conquistado a los hernicos entre la plebe y los aliados latinos, añadiéndole también una parte de las tierras públicas *(ager publicus)*. Pero el otro cónsul, Próculo Virgilio se había opuesto y, además del apoyo de los patricios, había encontrado el apoyo de la plebe, en absoluto satisfecha con la generosidad de Espurio para con los aliados.

La experiencia de Espurio es una vivencia larga y atormentada de cuya historicidad no están convencidos todos. La propuesta de ley agraria que se le atribuye, se afirma, no sería otra cosa que una anticipación de las leyes agrarias propuestas por los Gracos[76]. Pero a nosotros la historicidad de la ley nos interesa relativamente, nos interesa más saber qué ocurría a los magistrados *filiifamilias* acusados de un crimen público. Y esto es lo que, de acuerdo con Valerio Máximo, ocurrió a Espurio en el año 485, cuando dejó el cargo y se le acusó de haber intentado instaurar la tiranía: "Espurio Casio había sido el primero (...) en proponer una ley agraria y por sus muchas otras iniciativas a favor del pueblo disfrutaba de una popularidad muy grande y todo el mundo le amaba. Cuando dejó el cargo su padre, tomando consejo de parientes y amigos, le condenó en su casa por el crimen de *adfectatio regni*, ordenó que se le fustigase hasta la muerte y consagró a Ceres su peculio[77]."

El relato de Livio es ligeramente diferente: "Dicen algunos que el propio padre (de Espurio) fue el ejecutor de su suplicio; dicen que el padre, instruida la causa, le fustigó y le mató, y consagró a Ceres su peculio"[78]. Así pues Livio está menos seguro que Valerio del hecho de que haya sido el propio padre de Espurio el responsable de juzgarlo, condenarlo y darle muerte: "Dicen algunos que..." comienza diciendo. En efecto, las tradiciones no son concordantes. Dionisio de Halicarnaso cuenta que los cuestores arrojaron al ex cónsul desde la roca Tarpeya, siguiendo una de las formas de ejecución pública reservada a los traidores[79]. Pero prescindiendo del

---

[76] Sobre esta línea (trazada a partir de Th. Mommsen) véase en particular E. Gabba, *Diogini di Alicarnasso sul porcesso di Spurio Cassio*, en *La Storia del Diritto*, Florencia 1966, pág. 147. Bibliografía más recientes sobre el proceso en A. Ruggiero, *Nuove riflessioni*, cit., pág. 1595, n. 4.

[77] Valerio Máximo, 5, 8, 2.

[78] Livio, 2, 41, 10.

[79] Dionisio de Halicarnaso, 8, 78-79.

hecho que la versión de la ejecución doméstica es más antigua y más creíble[80], la existencia de las dos tradiciones diferentes no puede sorprender. En un crimen público del tipo del que se había acusado a Espurio el poder paterno se solapaba con el del Estado y el castigo del reo podía ser tanto privado como público. La tradición recogida por Valerio Máximo, por Livio (aun con una cierta perplejidad) y confirmada por Plinio el Viejo[81], nos permite conocer la suerte reservada a los traidores cuando su condena se pronunciaba en casa. Y ciertamente no son difíciles de comprender las razones del modo en que se refleja el castigo, pues la verga era el instrumento usual del castigo doméstico. Es bien sabido que, además de para los hijos, estaba reservada también y sobre todo para los esclavos insubordinados. Asestar algunos golpes a quien había desobedecido o faltado el respeto al *pater* era una práctica normal, por no decir cotidiana. Estando así las cosas, ¿cómo sorprenderse si, en caso de infracciones más graves, la verga se convertía en instrumento de muerte? En el fondo se trataba únicamente de prolongar, llevándolo a sus consecuencias extremas, un castigo habitual para todos, tanto para quienes lo sufrían como para quienes ordenaban aplicarlo. La elección de dar muerte a un hijo a palos requería a los *patres* menos fantasía y, por así decirlo, menos empeño que cualquier otra elección. La fustigación a muerte no requería instrumentos especiales, aparatos especiales, ceremonias especiales. Simple y eficaz, resolvía sin problemas particulares una desagradable necesidad.

La disciplina paterna: castigo privado y castigo público

Así pues la ejecución de Espurio aparece como una forma normal y casi sobreentendida de la ejecución doméstica, decidida por el padre dentro de la total autonomía que le reconocía el derecho antiguo. En efecto, los jueces domésticos estaban al margen del control público. Dicho con otras palabras, los padres evaluaban la gravedad de la culpa y establecían la pena en base a sus criterios personales. Para limitar sus poderes no intervenían ni el Estado ni –mucho menos– los parientes y los amigos a los que en ocasiones consultaban y que, por lo que parece, eran con frecuencia muy numerosos [82]. Pero la hipótesis de que los parientes y amigos desempeñasen el papel de un jurado debe excluirse decididamente, así como debe excluirse –a pesar de que las fuentes digan en ocasiones que las sentencias paternas se emitían "después de que la causa se había instruido" *(causa cognita)*[83]– que estu-

[80] Cfr. W. Oldfather, *Livy I, 26 and the Supplicium de more maiorum*, en *TAPhA* 39 (1908) 49 y sigs. en especial las págs. 67-68 (con bibliografía).

[81] Plinio, *Historia Natural*, 34, 9, 15.

[82] Un solo ejemplo. Según el relato de Flavio Josefo Herodes, para juzgar a sus hijos, organizó un tribunal de ciento cincuenta personas por consejo de Augusto y siguiendo el modelo romano. Cfr. Josefo, *Antigüedades de los Judíos*, 16, 361-372 y *Guerra de los Judíos*, 1, 534-543.

[83] Séneca, *De clem.*, 1, 15, 2.

viese previsto que el proceso tuviese una verdadera y propia fase instructiva. Algunos padres, esto es cierto, escuchaban con atención tanto a los que acusaban a su hijo como a los que lo defendían. ¿Qué decir de los escrúpulos de Tito Manlio Torcuato que, cuando los macedonios protestaron por medio de embajadores por el mal gobierno de su hijo Décimo Silano, dedicó dos jornadas enteras a conocer en sus detalles las diversas versiones de los hechos y emitió la sentencia sólo tras un tercer día, dedicado a escuchar a los testigos?[84]

En resumen, los así llamados tribunales familiares existían y algunos padres también organizaban una especie de fase de instrucción; pero el así llamado juicio doméstico no era un verdadero juicio. Como Séneca, podemos decir muy bien que "juicio doméstico" son dos palabras en contradicción insuperable: un oxímoro[85].

Así pues, el padre cuando ejercía la disciplina doméstica no administraba justicia. Ejercía en su casa el mismo poder que, en la ciudad, correspondía al magistrado provisto de *coercitio*, el poder punitivo que, como veremos, se ejercía originalmente sin ningún control y sin ninguna garantía para el acusado. Exactamente del mismo modo que actuaba el magistrado en la ciudad, el padre podía decidir matar a su hijo sin consejeros, sin testimonios, sin encuesta previa. Nadie podía impedírselo. Todo lo más se podía decir de él que era un padre severo. Esto es lo que dice, por ejemplo, Valerio Máximo del senador Aulo Flavio. Como había sorprendido a su hijo, convertido en amigo de Catilina, mientras se preparaba a unirse al campo de este último, sin esperar nada Aulo Flavio lo hizo matar. "Lo mató", dice simplemente Valerio *(supplicio mortis adfecit)*[86]. Salustio es igualmente lapidario: *"Necari iussit"*, ordenó que se le matase[87]. Y Valerio comenta: "No habría nada que decir si, mientras que duró la guerra civil lo hubiese mantenido al margen. En este caso habría pasado a la historia como un padre cauto. Dado el modo en que se comportó, por el contrario, ha pasado a la historia como un padre severo."

Una blanda condena social. Esto era lo máximo que podía suceder al padre que mataba a su hijo sin concederle un mínimo de posibilidades de defensa. La legalidad de su comportamiento estaba fuera de discusión. No había hecho más que ejercer su poder, un poder que como dice Mommsen con justeza era idéntico, en su esencia, al del Estado sobre los miembros de la comunidad[88]. No es por casualidad que en las fuentes leamos que el padre es para los hijos "un censor"[89], un "magistrado doméstico"[90]. Por lo

---

[84] Valerio Máximo, 5, 8, 3. Cfr. Cic., *de fin.*, 1, 7, 24, Plut., *Mar.*, 12, 2 y sigs. y Liv., *Per.*, 54.
[85] Séneca, *Contr.*, 2, 3, 18.
[86] Valerio Máximo, 5, 8, 5.
[87] Salustio, *Conjuración de Catilina*, 39. Cfr. Dion Casio, 37, 36.
[88] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., I, págs. 16-18. Y. Thomas observa con respecto a esto que el padre que da muerte a su hijo manifiesta un poder que sale de los márgenes del poder doméstico y expresa y se arroga una prerrogativa de derecho público (Y. Thomas, *Vitae necisque potestas*, en *Du Châtiment*, cit. págs. 499 y sigs., en particular pág. 512).
[89] Suetonio, *Claudio*, 16.
[90] Séneca, *De benef.*, 3, 11.

tanto no sorprende en absoluto si, también cuando la competencia para castigar los crímenes públicos fue asumida por el Estado, el *filiusfamilias* culpable de un delito político siguió pudiendo ser llamado para responder de sus acciones también ante la autoridad familiar. La identidad sustancial de la autoridad familiar con la política está claramente puesta de relieve por la sentencia que Tito Manlio Torcuato emitió con respecto a su hijo juzgado por mal gobierno: "Puesto que se ha probado que mi hijo Silano ha recibido dinero de los aliados lo juzgo indigno de formar parte de la República así como de mi casa y le ordeno desaparecer inmediatamente de mi vista[91]." Una condena que bien mirada muestra, todavía más que una condena a muerte, que el poder paterno era también un poder público. En efecto, el poder de condenar a muerte al hijo era en cierto modo un acto privado. La *civitas* había dejado al padre la totalidad de los poderes sobre todo aquello y sobre todos aquellos que vivían en su casa. En este sentido la condena a muerte de un *filius* no implicaba a la ciudad. Así Torcuato, al condenar a su hijo Silano a alejarse no sólo de su casa sino también de la república, decretó un castigo que se salía de los poderes domésticos. Torcuato actuó al mismo tiempo como padre y como magistrado. Tras los muros domésticos el hijo sufrió una condena pública.

[91] Valerio Máximo, 5, 8, 3.

XII

EL CASTIGO EN LA CIUDAD

En el mismo momento en que nació, la ciudad asumió la tarea de dar muerte a los traidores públicos o, como se solía decir antaño, a los reos de *perduellio*[1].

Pero no se puede decir que en la actualidad haya consenso sobre el hecho de que todos los crímenes contra el Estado se encuentren dentro de los límites de la *perduellio*. Según una hipótesis avanzada hace ahora unos cincuenta años (y todavía discutida), únicamente el atentado contra el poder real (equiparable al *Hochverrat* germánico) se definiría con este nombre. Por el contrario, los crímenes perpetrados aliándose con el enemigo (equiparables al llamado *Landesverrat*) se considerarían como *proditio* o *defectio*[2]. Todavía en la actualidad, como decíamos, a una distancia de medio siglo desde que se abrió el debate, es necesario reconocer que tener certezas al respecto es muy difícil. Por lo demás, ¿cómo definir los límites de un delito que los romanos, y ciertamente no por casualidad, jamás definieron? Tal como tuvo que destacar Mommsen, los límites de la *perduellio* permanecieron inseguros a todo lo largo de la historia romana[3]. Valga una consideración por todas. En el siglo III después de Cristo, un pasaje de

[1] La identificación de algunos crímenes contra el Estado con la *perduellio* se remonta a Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., I, pág. 6.

[2] C. H. Brecht, *Perduellio, Eine Studie zu ihrer begrifflichen Abgrenzung zum römischen Strafrecht bis zum Ausgang der Republik*, Múnich 1939.

[3] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., I, pág. 6. Por lo que respecta a Brecht, se señalan como particularmente convincentes, poco después de su publicación, las observaciones de D. Daube en *JRS* 31 (1941) 181 y sigs. Pero todavía recientemente, con amplias referencias a Brecht, cfr. A. Magdelain, *Remarques sur la perduellio*, en *Historia* 22 (1973) 405 y sigs., según el cual, por lo demás, *perduellio* originariamente no significaba alta traición sino atentado contra la *sacrosanctitas* de los tribunos. Siguiendo con el tema y por el mismo autor véase después *De la coercition du magistrat supérieur au tribunal du peuple*, en *Labeo* 33 (1977) 139 y sigs. Referencias críticas a Brecht también en A. Watson, *The Death of Horatia*, en *CQ* 29 (1978) 5 y sigs. (versión francesa con el título *La mort d'Horatia et le droit pénal à Rome* en *RHDF* 57, 1979, 5 y sigs.).

Ulpiano (posteriormente inserto en el *Digesto* de Justiniano y por tanto todavía considerado vigente en el siglo VI) define al culpable de *perduellio* como un delincuente "animado por un espíritu hostil al Estado o al emperador" *(hostili animo adversus rempublicam vel principem animatus)*[4].

Estando así las cosas es más que evidente que se dejaba amplio margen de discrecionalidad (por no decir arbitrariedad) a quien tenía que establecer cuáles eran los casos de *perduellio.* La decisión de perseguir un comportamiento como tal era en buena medida una opción política. Pero si establecer los extremos del comportamiento denominado de esta forma es bastante problemático, de una cosa sin embargo es posible estar seguro: los culpables de traición (cualquiera que fuese la forma en la que se había cometido esa traición) eran inexorablemente condenados a muerte y ejecutados. Y desde los orígenes de la ciudad, a diferencia de los otros criminales, que tras la condena eran muertos por particulares autorizados por la *civitas* para matar, éstos eran muertos por el *rex* o sus ayudantes. ¿Qué muerte les estaba reservada? Según los casos, los momentos y, sobre todo, la situación política en la que se había cometido el crimen, se decapitaba a los traidores con el hacha, se les fustigaba hasta la muerte o se les precipitaba desde la roca Tarpeya.

LA DECAPITACIÓN CON EL HACHA ("SECURI PERCUSSIO")

El instrumento con el que originalmente ajusticiaba el *rex* a los traidores era el hacha, y no por casualidad. Sobre los "haces lictores" –las enseñas así llamadas porque las llevaban sus ayudantes, llamados *lictores*– el hacha *(securis)*, representada con el filo dirigido hacia el exterior, estaba acompañada con algunas varas de olmo o de abedul, que eran las mismas vergas que se utilizaban, entre otras cosas, para flagelar al condenado antes de decapitarlo[5]. La *securis* y las *virgae,* mantenidas unidas en las enseñas con una cinta de color rojo[6], representaban el poder de los magistrados.

La historia del hacha como instrumento para la ejecución capital es por lo tanto la historia del poder real. Su nacimiento no es anterior a la *civitas* y su final coincide, como veremos, con el de las instituciones reales.

Si bien la utilización del hacha como arma mortal se pierde en la noche de los tiempos[7], sólo con la ciudad se convirtió de modo efectivo en sím-

---

[4] *Dig.* 48, 4, 11. Del pasaje se deduce con claridad que en el siglo III el *crimen perduellionis* caía bajo los rigores de la *lex Iulia maiestatis* y que a causa de la hostilidad que animaba al reo se consideraba una forma particularmente grave del *crimen maiestatis*.

[5] Para la descripción de los fasces lictores véase Dionisio de Halicarnaso, 5, 2, 1, que distingue las *virgae* de los bastones. Para la madera de la que se hacían las *virgae* véase Plauto, *Asin.*, 575 y *Epid.*, 28, así como Plinio *Historia Natural*, 16, 30, 75.

[6] Lyd., *Mag.*, 1, 32. Sobre el valor simbólico del conjunto y sobre el valor mágico de las cintas rojas véase S. Tondo, *Aspetti simbolici e magici nella struttura giuridica della manumissio vindicta*, Milán 1967, págs. 12 y sigs.

[7] Para adecuarme a la terminología imperante en la actualidad uso aquí y a continuación el término "segur", si bien técnicamente el arma utilizada para la decapitación tendría que ser

bolo e instrumento del poder y, más precisamente, del *imperium*, o sea del poder militar del *rex*[8] (y no de la propia soberanía de Roma así como, se dice, el doble hacha había sido el símbolo del poder etrusco y, más atrás en el tiempo, del poder minoico)[9].

La historia institucional de la *securi percussio*, si bien mensurable en siglos, fue por lo tanto relativamente breve. En efecto, con el paso de la monarquía a la república la vida de los ciudadanos dejó de depender del poder incontrolado del *rex*.

En esa época, la titularidad del poder de los magistrados pasó a una magistratura de tipo colegial, es decir a los dos cónsules, cuyo cargo ya no era vitalicio (como lo era el del *rex*), sino anual. Esto tuvo dos consecuencias. La primera era que al término del año de ocupación del cargo los cónsules respondían ante los ciudadanos de sus acciones; la segunda era que cada uno de los dos podía paralizar las iniciativas del otro, oponiendo su *intercessio*[10]. Esta característica de la colegialidad podía tener sus inconvenientes, como demuestra por ejemplo lo acaecido en el año 59 a. de C., cuando Bibulo, colega de César en el consulado, bloqueó todas las decisiones de este último[11]. Pero estos controles representaron indiscutiblemente una garantía fundamental para los ciudadanos, cuya vida ya no dependía del poder indiscutible de una persona. A esto se añade que posteriormente, en la época republicana, desapareció el hacha de las enseñas de la magistratura[12]. En otros términos, los magistrados ya no podían ejercer en la ciudad el poder punitivo *(coercitio)* que provenía de su *imperium*[13]. Entonces la posi-

---

un "hacha". En efecto, la segur se caracteriza por una orientación del tajo en paralelo al mango. Cuando la orientación del tajo es trasversal al mango (como ocurre en el caso del arma que decapita) el término técnico es por el contrario "hacha": cfr. G. L. Carancini, *Le asce nell'Italia continentale II* (= *Praehistorische Bronzefunde*, Abteilung IX, Band 12), Múnich, 1984, págs. 238 y sigs. con catálogo de las hachas y segures de la Edad del Hierro en el área mediotirrénica, distintas según sus diferentes usos (trabajo, parada, ritual). (N. d. T., teniendo en cuenta las precisiones de la autora sobre los términos italianos "scure" y "ascia" y el significado de sus equivalentes en español hemos optado por mantener "hacha" en la traducción.)

[8] Para la hipótesis de que el *imperium* fuese mando militar véase K. Latte, *Todesstrafe*, en *PWRE* Suppl. VI, 1440, 1559 y sigs.; A. Heuss, *Zur Entwicklung des Imperiums der römischen Oberbeamten*, en *ZSS* 64 (1944) 57 y sigs.; P. Voci, *Per la definizione dell'imperium*, en *Studi in memoria di E. Albertario*, II, Milán 1953, 65 y sigs., B. Santalucia, *Alle origini del processo penale romano* en *Iura* 35 (1984) págs. 52 y sigs.; Id., *Il processo penale nelle XII Tavole*, en *Società e diritto nell'epoca decemvirale* (Atti Convegno Copanello 1984) Nápoles 1981, pág. 235 y sigs.; Id., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milán 1989, pág. 10.

[9] La hipótesis según la cual el *imperium* era un poder total y unitario que comprendía todas las manifestaciones de la soberanía es compartida entre otros por A. Magdelain, *Recherches sur l'"imperium". La loi curiate et les auspices d'investiture*, París 1968, págs. 17 y sigs., Id., *De la coercition*, cit., págs. 149-150.

[10] Sobre el consulado y sus características véase F. Cassola-L. Labruna, *Il consolato*, en AA.VV., *Lineamenti di storia del diritto romano* (bajo la dirección de M. Talamanca), Milán 1979, págs. 147 y sigs.

[11] Sobre los efectos de la colegialidad véase el reciente estudio de A. Giovannini, *Les origines des magistratures romaines*, en *Museum Helveticum* 41 (1984) 15 y sigs., en especial págs. 26 y sigs.

[12] Cicerón, *República*, 2, 31, 55.

[13] Livio, 10, 9, 5. Sobre el tema véase G. Pugliese, *Appunti sui limiti dell'imperium nella repressione penale*, en *Mem.Ist.giur.* Torino , II, 43, 1939, págs. 6 sigs.

bilidad de utilizar el hacha como instrumento de ejecución capital siguió siendo prerrogativa de los comandantes de las expediciones militares.

Ahora en la ciudad (más precisamente en el interior del *pomerium*, la zona de terreno de una milla de ancha que rodeaba la ciudad, en cuyo exterior no se podían tomar los *auspicia urbana*)[14], los magistrados podían dictar sentencias capitales valiéndose de un poder diferente de la *coercitio*, es decir la *iurisdictio*. En este contexto ejercer la *iurisdictio* (de *ius dicere*, "decir el derecho") ya no suponía pasar por las armas a los eventuales o supuestos traidores. Quería decir administrar justicia sin poder decretar ya en primera y última instancia la pena de muerte.

En efecto, a los habitantes de la ciudad de Roma se les había concedido la posibilidad de *provocare ad populum*. En otros términos, el derecho de oponerse al ejercicio del poder punitivo del magistrado dirigiéndose con este objeto al pueblo reunido en los comicios[15].

La posibilidad de *provocare ad populum* probablemente ya se concedía durante la monarquía en algunos casos particulares y de forma completamente excepcional merced a la benevolencia del *rex*[16]. Sin embargo en época republicana esa graciosa concesión se convirtió en un derecho *(ius provocationis)*. Pero sobre la fecha en que se reconoció este derecho se han levantado numerosas discusiones. ¿Cuál fue, se ha preguntado y se sigue preguntando, la fecha de la *lex Valeria* a la que la tradición atribuye la concesión del *ius provocationis*? Según algunos esta ley sería la *lex Valeria Publicola* aprobada en el 509 a. de C., el primer año de la república[17]. Según otros sería la *lex Valeria Horaria* del año 449 a. de C., año de la expulsión de los decenviros[18]. Según otros más sería la *lex Valeria de provocatione* del año 300 a. de C.[19].

Las *leges Valeriae* de los años 509 y 449 –afirman quienes optan por la fecha más reciente– en realidad no fueron otra cosa que falsificaciones

---

[14] El *pomerium* era esencialmente un confín religioso, señalado por *cippi* (Varrón, *Lengua Latina*, 5, 143). Por lo que respecta a la línea a lo largo de la cual pasaba originariamente cfr. Livio I, 44, 3-5 y Plutarco, *Rómulo*, 11. Para el período posterior al siglo I a. de C. véase Gelio, *Noches Aticas*, 13, 14, 4-7.

[15] Se discute mucho cuáles eran los comicios originalmente competentes sobre la materia, por ello remitimos (para una síntesis rápida) a las intervenciones al margen del estudio de B. Santalucia, *Il processo penale nelle XII Tavole*, en *Società e diritto nell'epoca decemvirale* (Atti Copanello 1984) cit, págs. 269 y sigs., al que se añade M. Humbert, *Le tribunal de la plèbe et le tribunal du peuple. Remarques sur l'histoire de la provocatio ad populum*, en *MEFR* 100, 1988, págs. 431 y sigs.

[16] Cfr. B. Santalucia, *Osservazione sui duumviri perduellionis e sul procedimento duumvirale*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 448, que habla de una "graciosa concesión del soberano". La posibilidad de remitir los orígenes de la *provocatio* a la época regia parece provenir de Cicerón, *República*, 2, 31, 54. Véase sobre el tema, siempre de B. Santalucia, *Processo Penale (Diritto romano)*en *Enciclopedia del diritto*, 36, Milán 1987, 318 y sigs. y *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, cit., págs. 9 y sigs.

[17] De los que hablan Livio., 2, 8, 2; Dionisio de Halicarnaso, 5, 19, 4; 5, 70, 2; 6, 58, 2; 7, 41, 1; 7, 52, 1-2; Valerio Máximo, 4, 1, 1; Plutarco, *Publícola*, 11, 3 y Pomponio en *Digesto* 1, 2, 2, 16.

[18] Livio, 3, 55, 4-5.

[19] Livio, 10, 9, 3-6.

de los analistas, los primeros historiadores de Roma a cuya obra (desgraciadamente perdida) recurrieron los escritores romanos de las generaciones sucesivas y a los cuales, a nuestra vez, recurrimos[20]. Además los analistas, como sabemos, habrían falsificado la historia dentro de la tentativa de anticipar el inicio de la república mediante la afirmación de los principios democráticos consolidados en realidad unos dos siglos después de la expulsión del rey[21].

Pero entrar en el meollo de esta polémica nos llevaría muy lejos. Remitiéndonos a lo que admite una gran parte de los estudiosos, aceptamos la hipótesis (que muchos elementos inducen a considerar como la más fundada) según la cual el derecho de *provocare ad populum* fue uno de los pilares de la constitución republicana[22]. Por otra parte prescindimos aquí de una pregunta más que legítima: ¿cuáles podían ser en un primer momento las garantías realmente concedidas contra eventuales abusos de poder por parte de los magistrados? La sospecha de que, en un primer momento, la única esperanza de salvación del condenado estaba en la posibilidad de que las reacciones y los gritos del público indujesen a los cónsules a conceder la posibilidad de verificación por parte del pueblo de sus decisiones está indiscutiblemente más que justificada[23]. Pero más allá de esto queda establecido que en la república la ejecución capital, decidida en primera y última instancia por los magistrados y ejecutada con el hacha por orden suya, desaparece.

Los hijos de Bruto

Según lo que cuentan las fuentes, la última ejecución con el hacha tuvo lugar en el año 509 y fue especialmente dramática. En aquel año, primero de la república, se había descubierto una conjuración destinada a restaurar la monarquía de los Tarquinos. Entre los conjurados estaban los hijos del cónsul Lucio Bruto, el que había expulsado al rey. "La suerte", escribe Livio, "quiso que el ejecutor de las penas fuese precisamente el mismo que habría debido mantenerse alejado de semejante espectáculo". Pero Lucio Bruto no hizo dejación de su deber. "Los cónsules fueron a sentarse a su puesto y se envió a los lictores para ejecutar la sentencia, tras desnudar a los condenados, los fustigaron con varas y los golpearon con el hacha; durante todo ese tiempo el padre, su cara y su boca fueron objeto de las miradas de todos, puesto que su ánimo de padre era bien visible durante la ejecución de

[20] Sobre las fuentes de Tito Livio véase en particular P. G. Walsh, *Livy, his historical Aims and Methods*, Cambridge 1961, págs. 110 y sigs.

[21] Para la datación más tardía G. Pugliese, *Appunti sui limiti dell'"imperium" nella repressione penale*, cit., págs. 6 y sigs. y posteriormente A. Magdelain, *De la coercition capitale*, cit., y L. Amirante, *Sulla provocatio ad populum fino al 300*, en *Iura* 34, 1983, 1 y sigs.

[22] Sobre el tema véase B. Santalucia, *Processo penale* en *Enciclopedia del diritto*, cit.

[23] Así G. W. Botsford, *The Roman Assemblies from their Origin to the End of the Republic*, reimp. Nueva York 1968 (1.ª edición 1909), pág. 240.

la condena pública." Éste es el relato de Livio al que hace eco el de Valerio Máximo: "Lucio Bruto, parejo a Rómulo por su gloria (porque si éste fundó Roma, aquél trajo la libertad), teniendo el poder supremo hizo arrestar, fustigar ante su tienda, atar al madero y decapitar con el hacha a sus hijos, culpables de pretender la restauración de la monarquía de Tarquino, expulsado por él. Se despojó de su condición de padre para adoptar la de cónsul y prefirió vivir sin hijos que sustraerse a su suerte de vengador público[24]."

Más allá de los comentarios sobre la actitud de Bruto y sobre las reacciones de los romanos, lo que nos interesa es la descripción tan rápida como brutal de la que, por lo que se nos ha dicho, fue la última ejecución con el hacha llevada a cabo en la ciudad y que marcó el inicio de un período en el que en Roma las condenas a muerte se hicieron cada vez más raras (prescindiendo de la forma de su ejecución).

En efecto, entrada en vigor la *provocatio*, ya sea gracias a la renuncia del pueblo a infligir condenas capitales, ya gracias a la posibilidad concedida a los acusados de emprender espontáneamente la vía del exilio antes del veredicto[25], las ejecuciones capitales terminaron por ser acontecimientos completamente excepcionales. Tras el año 90 a. de C. (fecha de la última ejecución registrada por las fuentes), en Roma sólo se infligió la pena de muerte en circunstancias extraordinarias como la conjuración de Catilina[26]. Pero prescindiendo del hecho de que durante el principado y en época imperial las ejecuciones se reanudaron y se multiplicaron (también como consecuencia del hecho que las sentencias imperiales y senatoriales no estaban sometidas a la *provocatio*), esto no significa que en la época republicana desapareciese la pena de muerte. Como tampoco significa, mirándolo bien, que nadie más fuese decapitado con el hacha. En efecto, la *securi percussio* continuó utilizándose para matar no sólo a los soldados insubordinados y rebeldes[27], sino también a los prisioneros de guerra cuando eran muertos en la ciudad[28], y para ejecutar las

[24] Livio, 2, 5. Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 5, 8-9; Valerio Máximo, 5, 8, 1 y Virgilio, *Eneida*, 6, 817 y sigs.; Polibio, 6, 54; Plutarco, *Publícola*, 6.

[25] Según Livio, por ejemplo, el exilio –de hecho– se concedió en el año 491 a. de C. a Coriolano (Livio, 2, 35, 6). Y si ciertamente su testimonio no es fiable al respecto (es decir, no se lo puede considerar como prueba del hecho que el exilio ya se concedía en esa época), también es cierto que Polibio escribe que, en su tiempo, los merecedores de la pena de muerte podían "irse abiertamente, infligiéndose a sí mismos el exilio de forma voluntaria, hasta el momento en que el útimo voto que formaba el veredicto se hubiese pronunciado" (Polibio, 6, 14, 7). Sobre el exilio y sobre los problemas con él relacionados véanse en todo caso G. Crifó, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano*, I, Milán 1961 y *Exilica causa quae adversus axulem agitur*, en *Du Châtiment*, cit., págs. 453 y sigs. (en particular págs. 483 y sigs.) y E. L. Grasmück, *Exilium. Utersuchungen Zur Verbannung in der Antike (Rechts - und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, N.F., 30), Paderborn-Múnich 1978, en particular págs. 63 y sigs.

[26] Sobre el tema véase E. Levy, *Die römische Kapitalstrave*, Sitzungsber. Akad. Heidelberg 1930-1931, abh. 5 = *Gesammelte Schriften* II, Colonia 1963, págs. 325 y sigs. y K. Katte, *Todesstrafe*, cit.

[27] Livio, 2, 59, 11; 28, 29, 11.

[28] Livio, 7, 19, 2-3; 8, 20, 7; *Per.*, 11. Según Polibio los *cives romani campani* que en el

sentencias pronunciadas por el *dictator*, que no estaban sometidas a *provocatio*[29].

¿Pero cómo se celebraba el rito de la decapitación? En primer lugar se ejecutaba ante el mayor número posible de personas, convocadas por un heraldo que tocaba la trompa con este fin. En otras palabras, la decapitación era un espectáculo público que tenía lugar después de que el condenado se hubiese sometido a otro rito del que hemos tenido ocasión de hablar a propósito de las ejecuciones griegas, el llamado "paseo ignominioso". Con las manos atadas a la espalda y el tronco curvado bajo el peso de la *furca* (sobre cuya forma y funciones volveremos más adelante) el reo, en el curso del paseo, era fustigado y vejado por los ayudantes del magistrado, insultado por la multitud y no pocas veces apedreado. Llegado al lugar de la ejecución al extremo de sus fuerzas y entonces ya resignado a lo inevitable no le quedaba más que esperar el final, que sobrevenía, en su sanguinaria crueldad, con bastante rapidez. Mientras que sonaba la trompa, después de que el magistrado hubiese pronunciado "las palabras de ley" (*legitima verba*: quizás repetía la sentencia de forma solemne), el hacha golpeaba expeditiva y brutalmente el cuello del condenado poniendo fin a sus sufrimientos[30]. Su cabeza rodaba sanguinolenta por el suelo y Tito Livio (tras su descripción de la decapitación de Tito Manlio, castigado en el 390 por su padre, que era cónsul, por haber desobedecido en campaña su orden de no combatir fuera de las filas) asevera que la terrible visión tenía un formidable efecto atemorizador sobre los espectadores. Para todos ellos suponía la enseñanza de que se debían evitar en el futuro comportamientos análogos al castigado[31]. Pero, obviamente, se trata de una justificación que no autoriza a pensar que la función fundamental de la pena fuese la de dar miedo. La función fundamental de la decapitación era demostrar la autoridad sin fisuras de quien la ejecutaba. Además, según algunos, ofrecía al mismo tiempo al culpable a los dioses como víctima sacrificial. ¿Podemos aceptar esta hipótesis?

¿Sacrificio a los dioses o ejecución laica?

Según Mommsen, la decapitación con el hacha era una ejecución sagrada, es decir, un sacrificio a los dioses[32]. Pero bien mirado –al menos si al término sagrado se le atribuye este significado– se trata de una hipótesis bastante discutible. Pero no porque los romanos no acostumbrasen a ofre-

año 270 se habían rebelado en Reggio fueron enviados a Roma y decapitados en el Foro (Polibio, 1, 7, 12. Cfr. Valerio Máximo, 2, 7, 15).

[29] Livio, 2, 18, 8.

[30] Para las manos atadas véanse Plutarco, *Publícola*, 6 y Séneca, *Contr*. 9, 2, 10. Para el golpe de hacha que cortaba la cabeza (no limitándose a herirla sino que la separaba del cuerpo) véase de nuevo Plutarco, *Publicola*, 6.

[31] Livio, 26, 13, 15; 28, 29, 11.

[32] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., III, págs. 234 y sigs. y 252 y sigs.

cer víctimas humanas a las divinidades. Prescindiendo de la consideración de que los sacrificios humanos de los que tenemos noticias, y sobre los que volveremos, no eran sacrificios cruentos, las razones por las que la decapitación con el hacha no puede considerarse como un sacrificio a los dioses son de tipo diferente.

Cuando los romanos celebraban sacrificios sangrantes de animales –como hicieron durante todo el transcurso de su historia– seguían un ritual rigurosamente prescrito en sus mínimos detalles. Por tanto, si hubiese existido una época en la que el sacrificio sangrante fuese también humano, es altamente plausible que se celebrase dentro de las formas posteriormente atestiguadas para el sacrificio animal. Pero esto no es así. Más allá del hecho de que en ocasiones (aunque no siempre) el arma que mataba a las víctimas animales era el hacha, entre el sacrificio a la divinidad y la *securi percussio* no existe ninguna analogía.

¿Cuáles eran las reglas del sacrificio cruento?

En primer lugar se debía matar a la víctima en el silencio más absoluto. En los sacrificios del Estado el heraldo invitaba a los presentes a respetar la regla pronunciando la antigua fórmula *"Faverte linguis"* (evitar palabras de mal agüero), sólo cuando se respetaba la orden el sacerdote iniciaba el rito, con la cabeza cubierta por un lienzo de la toga, tras haber cogido en sus manos un plato que contenía la *mola salsa* y haber *inmolato* con ella a la víctima, esparciendo la *salsa* sobre la cabeza y sobre el cuchillo sacrificial, dirigía a los presentes una pregunta ritual: *Agone?* ¿Tengo que actuar?[33]. Sólo tras obtener la respuesta (obviamente positiva) daba inicio a la parte central del rito, es decir la muerte de la bestia y la división de sus carnes. El arma, como hemos dicho, no siempre era el hacha. El animal, previamente aturdido con un golpe de martillo sobre la cabeza, se terminaba de matar con el hacha sólo si se trataba de un bovino. Si se trataba de un suido o un ovino se ultimaba con un cuchillo e *immolata*, como dice Servio, "a veces por la parte inferior, a veces por la superior", tal como se ha observado justamente, según que el sacrificio fuese en honor de los dioses infernales o de los dioses celestes[34].

---

[33] Sobre la posible relación entre el verbo *agere* y una antiquísima concepción mágica del sacrificio, entendiendo *agere* como "acto que pone en movimiento, que solicita, que incrementa el poder", en la que el primitivo no ve la voluntad de una divinidad sino el juego de una fuerza misteriosa, véase P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959, págs. 295 y sigs., con bibliografía. Más en general sobre las reglas del sacrificio véase J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París 1957, págs. 131 y sigs.; trad. española *La Religión Romana. Historia Política y Psicológica*, Cristiandad, Madrid 1984.

[34] Servio, *Ad Georg.*, 3, 492. La hipótesis de que el procedimiento era diferente en el caso de que se tratase de un sacrificio a los dioses infernales o a los celestes es de C. Santini, *Il lessico della spartizione nel sacrificio romano*, en C. Grottanelli-N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari 1988, págs. 292 y sigs. y en especial pág. 295. Al uso sacrificial del hacha se refieren Horacio, *Carm.*, 3, 23, 12-13 y Floro., 1, 21. Sobre las prescripciones relativas a cómo se debía escoger el animal, prepararlo y conducirlo hasta el templo, así como sobre el modo en que sus vísceras (*exta*) se ofrecían a los dioses y sobre el modo en que se cortaba y comía la carne véanse todavía C. Santini, *Il lessico della spartizione*, cit., y J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, también en C. Grottanelli-N. F. Parise (eds.),

Pero volvamos a la *securi percussio* ¿cómo no prestar atención al hecho de que el magistrado no tenía la cabeza velada? ¿cómo no darse cuenta de que el arma se hundía en el cuello de la víctima sin ninguna plegaria, sin un mínimo gesto que señalase la intención de entrar en contacto con el dios, sin huella alguna de la intención de destinar el condenado al dios?

Ciertamente, tampoco puede valer para sostener la hipótesis sacrificial el célebre relato (no pocas veces interpretado en este sentido) de una famosa ejecución capital que tuvo lugar en el año 46 a. de C. por orden de Julio César y que nos cuenta Dion Casio.

Los soldados de César: cabezas humanas fijadas en la Regia

Cuando César se hizo con la ciudad y se preparaba para convertirse en dictador quiso proporcionar una señal inequívoca de su forma de entender la disciplina militar. Las tropas se habían amotinado y protestaban por la adquisición de tiendas de seda destinadas a impedir que el sol molestase a los espectadores durante los juegos. Como no habían recibido su paga los soldados consideraban el gasto discutible y superfluo.

César no tenía otra salida que castigarlos y así lo hizo. Tras hacer arrestar a uno de los culpables lo entregó al verdugo y además ordenó matar a otros dos soldados, pero esta vez "de acuerdo con un rito religioso particular" cuyos motivos Dion confiesa no comprender: "Este procedimiento", escribe, "no está prescrito ni por la Sibila ni por ningún oráculo de este tipo. Con todo es seguro que (los soldados) se sacrificaron en el Campo de Marte bajo la responsabilidad de los Pontífices y del sacerdote de Marte, y que sus cabezas se llevaron a la *Regia* en donde se las colgó (*anetethesan*)[35]."

Que la ejecución ordenada por César hundiese sus raíces en una antigua práctica religiosa es evidente. Pero que esta práctica fuese una antigua forma de ejecución capital, como afirma Mommsen[36], se debe excluir decididamente. En primer lugar, en Roma no existe ninguna huella de cabezas humanas fijadas en la *Regia* (o, más genéricamente, de fijación institucionalizada de cabezas humanas). Cosa que, por otra parte, no quiere decir que los romanos no fuesen, como muchos otros pueblos antiguos, "cazadores de cabezas". También ellos gustaban de exhibir su gloria fijando su presa macabra sobre un palo o levantándola en una mano mientras regresaban al galope de la empresa victoriosa[37]. Si bien las fuentes únicamente registran los casos en

---

Sacrificio e società, cit., pág. 264. Para un paralelo con las normas griegas véase J. P. Vernant-M. Detienne (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París 1979.

[35] Dion Casio, 43, 24, 4.

[36] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit. III, pág. 249. En el mismo sentido véase E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisantes "Larvae, Lemures" d'aprés le droit et les croyances populaires des Romains*, París 1924, pág., 66 y J. L. Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law* I, Oxford 1912.

[37] Sobre el tema véase J. L. Voisin, *Les Romains, chasseurs de têtes*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 241.

los que quienes mostraban tales comportamientos eran personajes célebres, ignorando las anónimas exhibiciones de soldados cuyos éxitos militares extraordinarios no merecía la pena recordar, los ejemplos no dejan de ser frecuentes. Sila, cuenta Valerio Máximo, hacía llevar a su presencia las cabezas sangrantes de sus enemigos "casi vivas y todavía espirantes, para comer con los ojos lo que no le estaba concedido hacer con la boca"[38]. En este caso, al normal placer del triunfo parece añadirse una particular perversión personal, una sombra de deseos antropófagos que supera el de la ostentación social de la propia fuerza. Consideraciones análogas son inevitables también a la lectura del relato (siempre de Valerio) sobre el comportamiento de Cayo Mario cuando recibió la cabeza cortada de Marco Antonio: "Sostuvo alegremente la cabeza cortada de Marco Antonio entre las manos durante un banquete. Mostrándose de tal modo intemperante en el ánimo y en las palabras que dejó contaminar la santidad de la mesa con la sangre de aquel ilustrísimo ciudadano y orador e incluso llegó a abrazar a Publio Anneo, que se la había llevado, todavía sucio por la sangre de aquella acción[39]."

Pero prescindamos de estos episodios de crueldad excepcional y reprobable y vayamos a los casos de deseo normal y aceptable (para los romanos) de exhibir los despojos enemigos. En el año 69 a. de C. la cabeza de L. Calpurnio Pisón Liciniano se paseó por la ciudad clavada en una pica[40]. En el 62 la cabeza cortada de Catilina se envió a Roma[41]. En el 45, en Munda, César hizo rodear a los pompeyanos con un círculo de cabezas clavadas en palos. Sobre la columna Trajana –sobre la que están esculpidas seis cabezas cortadas– el Emperador exhibe ante las tropas la cabeza del rey Decebalo que, aunque había muerto suicidado, era un enemigo derrotado[42]. La lista podría alargarse pero sería superfluo. Lo que se ha visto es más que suficiente para demostrar que la exhibición o fijación en público de las cabezas no era una práctica institucional, sino únicamente un uso social y bélico. Ninguna de las cabezas cortadas de las que hemos hablado se fijaba en la *Regia* o en cualquier otro lugar sagrado.

Así pues, la ejecución ordenada por César no puede relacionarse con una forma, indemostrada e indemostrable, de decapitación sacrificial humana. Sus precedentes, ciertamente sacrificiales, se encuentran más bien en otro rito, que nada tiene que ver con la *securi percussio*.

El caballo de octubre ("october equus")

En Roma, en el mes de octubre, se celebraba una solemne ceremonia religiosa a cuyo término se cortaba una cabeza y posteriormente se fijaba en el muro de un edificio público, exactamente igual que las cabezas de los

[38] Valerio Máximo, 9, 2, 1.
[39] Valerio Máximo, 9, 2, 2.
[40] Tácito, *Historias*, 1, 43, sigs. y 1, 47, 2.
[41] Dion Casio, 37, 40, 2.
[42] Cfr. J. L. Voisin, *Appendice* a *Les Romains, chasseurs de têtes*, cit., págs. 385 y sigs.

soldados rebeldes de César. Pero esta cabeza (la que se cortaba todos los años en el mes de octubre) no era humana sino equina. En efecto, el rito en cuestión se llamaba el "caballo de octubre"[43].

¿Podemos pensar que César, cuando decidió castigar a los soldados rebeldes con una ceremonia claramente sacrificial, se inspiró en este rito?[44]. Si fue así (o, al menos, si existen buenos motivos para pensarlo), la hipótesis según la cual la decapitación con el hacha bajo la presidencia de los magistrados habría sido una ejecución capital perdería el elemento que parece apoyarla en mayor medida. La connotación religiosa de la ejecución escogida por César tendría otra explicación. Pero para verificar si César, cuando fijó en la *Regia* las cabezas de los soldados rebeldes, intentaba verdaderamente matarlos al modo del caballo de octubre es necesario analizar las particularidades del singular rito con el que los caballos se ofrendaban a la divinidad.

El rito –éste es el único punto que no se discute– se celebraba en el Campo de Marte y era en honor a Marte, también preveía que al caballo sacrificado a este dios se le cortase la cabeza y la cola. La cabeza, como sabemos, se fijaba en una pared que en ocasiones era la de la *Regia* (la misma en la que se fijaron las cabezas de los soldados de César), pero que no siempre y necesariamente era ésta. En efecto, con respecto a la cabeza recién cortada estaba prevista una lucha entre los habitantes del barrio de *Suburra* y los de la *vía Sacra*, sólo en el caso de victoria de los segundos la pared en la que se fijaba la cabeza era la de la *Regia*. En caso de victoria de los primeros la cabeza se fijaba en la torre Mamilia. Por el contrario, no había ninguna disputa sobre la cola. Apenas cortada se la llevaba todavía sangrante a la *Regia*, de modo que su sangre se derramase sobre el altar[45]. Es precisamente esta última parte del rito la que ha levantado mayores problemas de interpretación y que parece excluir toda analogía entre el *october equus* y la ejecución del año 46. ¿Por qué razón la sangre de la cola del caballo tenía que derramarse sobre el altar? ¿Cuál era el significado y el fin del rito? Para responder a la pregunta, se ha dicho, es necesario partir de dos constataciones. La primera es que Marte además de dios de la guerra lo era de la fecundidad; la segunda es que la palabra *cauda* en latín no sólo significa cola, sino también "pene" o, al menos, también se usa con este sentido[46].

Así pues, si la *cauda* cortada al caballo de octubre era su pene, el rito según el cual el altar se empapaba con la sangre que de él se derramaba tenía una función evidente, era un rito de fecundidad en honor de Marte agrario[47].

---

[43] Sobre los juegos en honor del dios de la guerra véase A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse* (Publ. Fac. Lett. Strasbourg, 13), Estrasburgo 1923, pág. 104 y G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, París 1976, trad. italiana, *Feste romane*, Génova 1989, págs. 171 y sigs.

[44] Así por ejemplo H. Bennet, *Sacer esto* en *TAPhA* 61 (1930) 5 y sigs.

[45] Plutarco, *Cuestiones romanas*, 97 (287 A-B) y Festo *s.v. october equus*, 190-191 L.

[46] Horacio, *Sat.*, 1, 2, 44-46.

[47] Para la hipótesis del rito de fecundidad (más allá del significado de la palabra *cauda*) véase por ejemplo C. Bennet Pascal, *October Horse* en *Harvard Studies of Classical Philology*, 85 (1981) 261 y sigs.

Para confirmar su hipótesis los sustentadores de esta tesis han avanzado un argumento que a primera vista tiene la fuerza invencible de la concreción. La cola en sentido físico estaría tan poco irrigada por la sangre que no habría ninguna posibilidad que llegase todavía sangrante a la *Regia*[48]. El *october equus*, así pues, era un rito de fecundidad.

¿Pero, si así estaban las cosas, por qué César habría tenido que inspirarse en el *october equus* para castigar un acto de rebelión? La idea de fijar en la *Regia* las cabezas de los culpables (de mismo modo que, en ocasiones, ocurría con la cabeza del caballo de octubre) puede explicarse –tratándose de soldados– únicamente pensando que el *october equus* era un sacrificio bélico. ¿Cómo desembarazar el campo de los argumentos "anatómicos" adelantados por los sustentadores de la tesis del "rito de fecundidad"? Según Dumézil, con la ayuda técnica de especialistas en el sector, que inesperadamente envueltos en el singular debate ofrecieron la más amplia y entusiasta colaboración.

Interpelando a algunos expertos Dumézil había averiguado que el tiempo necesario para llegar corriendo desde el Campo de Marte hasta la *Regia* era de dos minutos y treinta segundos. Al doctor Michel Rousseau, de la Academia veterinaria, le planteó, por su parte, la siguiente cuestión: ¿durante cuánto tiempo puede sangrar la cola de un caballo y durante cuánto tiempo puede sangrar su pene?

De un primer experimento dio cuenta Rousseau a la Academia veterinaria en el año 1974:

> "Un operario especializado ha sido siempre el que realizó el corte en condiciones normales. Sobre el animal aturdido, tendido en el suelo, con una extremidad posterior levantada con una argolla; la extirpación era por tanto indolora. Pero hasta que no llega la muerte por pérdida de sangre (la más completa posible) continúan en el lugar de actuación movimientos reflejos violentos. La cola se corta con facilidad con un cuchillo desarticulando las vértebras. De hecho se ha podido extraer a dos caballos *antes* del desangrado. Ha sido suficiente con prestar atención, durante la ablación, a los golpes de la extremidad posterior que permanecía libre. Por el contrario, el pene no se pudo cortar más que con una disección que incluía los músculos (isquio-cavernosos) que rodean su doble inserción en el hueso de la cadera (isquión). Requirió cerca de medio minuto sobre el animal inerte (...) Los resultados nos han parecido decididamente probatorios. La cola, en el punto de corte, dejó verter o exudar sangre de modo natural durante tres minutos cuando la parte amputada se dirigía hacia abajo y durante tres minutos y quince segundos cuando se dirigía hacia arriba. La sangre que quedaba en el pene y en sus músculos, por el contrario, incluso después del desangrado gotea continuamente. Además ha sido fácil hacerla salir por medio de presión incluso diez minutos después del corte. Afor-

[48] G. Devereux, *The October Equus reconsidered* en *Mnemosyne*, 23 (1970) 297 y sigs. (*en sentido crítico*).

tunadamente hemos podido efectuar la operación sobre un caballo entero (como tenía que ser el sacrificado a Marte) (...) En resumen, en Roma, tras el corte, era fácil obtener sangre de ambos órganos cortados[49]."

La respuesta era satisfactoria, pero para mayor seguridad era necesario repetir el experimento y así se hizo. El 20 de agosto de 1974 Rousseau comunicaba a Dumézil: "Hoy he hecho cortar la cola a un caballo inmediatamente *después* del desangrado. Pese a ello la duración de la trasudación natural (caída de gotas) ha sido todavía más larga, hasta diez minutos (...)[50]."

La parte del caballo llevada corriendo a la *Regia,* por lo tanto, podía ser la cola, la verdadera. Los argumentos de los sustentadores de la tesis "rito de fecundidad" habían perdido argumentos[51], nada impedía creer que el *october equus* fuese un sacrificio al dios de la guerra, como por lo demás dejaban entender claramente una serie de consideraciones dignas de atención.

En primer lugar, el sacrificio se celebraba en el Campo de Marte, en donde se desarrollaban los ejercicios militares. La fecha del sacrificio, el 15 de octubre, era la que señalaba el final de las campañas militares, iniciadas entre febrero y marzo (más en concreto entre el 27 de febrero y el 14 de marzo), en un período durante el cual, siempre en el Campo de Marte, tenían lugar carreras de carros. Además el caballo sacrificado el 15 de octubre era el caballo de la derecha del carro de quien había vencido en carreras análogas a las que habían señalado el inicio de la estación bélica.

Cuál era, posteriormente, el valor simbólico de los diversos gestos sacrificiales es otro problema, ya discutido en la Antigüedad y al que solamente podemos apuntar.

En Plutarco leemos diversas explicaciones posibles. Según una primera hipótesis el rito representaba la muerte del caballo de Troya[52]; según otra interpretación el caballo se ofrecía a Marte porque era un animal particularmente belicoso y por tanto especialmente grato para el dios; una tercera imaginaba que el rito simbolizaba el castigo de aquellos que usaban su agilidad para huir[53]. Pero dejemos a los antiguos (no sin haber notado, por lo demás, que el dios Marte al que ellos consideraban que se sacrificaba el caballo era el dios de la guerra y no el de la fecundidad) y pasemos a los modernos y más en particular a Dumézil: la sangre vertida sobre

---

[49] Resultados publicados en el *Bulletin* de la Academia, volumen 47, págs. 79-81. Experimento desarrollado en el mes de enero.

[50] Carta reproducida en G. Dumézil, *Feste romane*, cit., págs. 193 y sigs.: *Coda e coda.* En especial cfr. pág. 199.

[51] G. Dumézil, *Feste romane*, cit., 189 y sigs.: *Gli ultimi sussulti del cavallo d'ottobre.*

[52] Ésta es también la explicación de Timeo, reproducida (pero rechazada) por Polibio, 12, 4 b. Según Festo esta explicación (ligada a la leyenda de los orígenes troyanos de Roma) sería compartida por el pueblo, pero no sería exacta (Festo, *s.v. october equus*, 190-191 L).

[53] Esta última explicación aparece expuesta en Plutarco de modo dubitativo, como fruto de su reflexión personal.

el hogar de la *Regia*, sostiene, eliminaba las impurezas provocadas por la guerra y la fijación de la cabeza significaba la atribución de la victoria al Estado[54].

Asentado todo esto, podemos por último volver sobre el problema del que habíamos partido. Es evidente que la ejecución del año 46 no fue una casual improvisación del momento. Fue, en efecto, la recuperación de un rito y la constatación de que se trataba de un rito de guerra (y no de fecundidad) lo que explica las razones de la elección de César. La ejecución fue al mismo tiempo un castigo ejemplar y un sacrificio a Marte. Al ser soldados se sacrificó a los rebeldes como a los caballos de octubre. El gesto de César, por lo tanto, se explica sin necesidad de recurrir a la hipótesis, completamente indemostrada e indemostrable, del recuerdo de una antigua ejecución sacrificial por decapitación.

Conclusiones sobre la decapitación

Para sustentar la naturaleza sacrificial de la decapitación con el hacha no quedan, así pues, indicios. Mirándolo bien su formulación está estrechamente relacionada con la hipótesis de que el hacha era el símbolo de la soberanía de Roma y como tal se utilizaba para hacer explícita la omnipotencia del poder real, señalado por fortísimos elementos religiosos.

Pero el hacha, como hemos visto, era en realidad el símbolo del *imperium* y el modo en que se usaba para matar nos lo ha confirmado a mayores.

La *securi percussio* era un gesto punitivo laico; como tal nació y como tal se utilizó en primer lugar en Roma y posteriormente (cuando se prohibió en Roma) fuera de la ciudad. Pero también aquí, hasta cierto punto, cedió el paso a otros instrumentos. Si en el tiempo de Augusto el procónsul de Asia Voleso seguía utilizando el hacha[55], y si todavía en el tiempo de Claudio hacía lo mismo el responsable de Siria Cuadrado[56], durante el reinado de Nerón la espada ya había tomado la primacía absoluta. Sin embargo ya Lucano, al describir la muerte de Pompeyo, observaba no sin ironía "*nondum artis erat ense caput rotare*", "todavía no existía el arte de cortar la cabeza con un golpe circular" (de espada, evidentemente)[57].

En esta época el recurso al hacha se consideraba indecente. Cuando un soldado de Caracala la utilizó, el Emperador lo reprobó vivamente[58]. Durante la última persecución en África, cuando se decapitó a algunos cristianos

---

[54] véase todavía G. Dumézil, *Feste romane*, cit., págs. 201 y sigs.: *La virtù del sangue di cavallo*. Sobre la posibilidad de que el rito incluyese elementos mágicos, es decir la realización de actos de por sí capaces de producir efectos deseados, véase por otra parte A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, París 1948, pág. 162.

[55] Séneca, *De ira* 2, 5, 5.

[56] Josefo, *Guerra de los Judíos*, 2, 242. Por lo demás según Suetonio el mismo Claudio habría utilizado el hacha en la ciudad (*Claudio*, 25).

[57] Lucano, *Farsalia*, 8, 673.

[58] Script. Hist. Aug., *Caracala*, 4.

de este modo, la cosa fue registrada por Eusebio como un acontecimiento extraordinario[59]. En efecto, de acuerdo con lo que escribía Ulpiano *"Animadveri gladio oportet, non securit"*, es necesario ejecutar las sentencias capitales con la espada, no con el hacha[60].

Así pues, las cabezas de los condenados a muerte cayeron primero bajo el hacha y después bajo la espada hasta el término de la historia de Roma. En un primer momento en el Campo de Marte (para limitarnos a las decapitaciones en la capital), posteriormente en el Foro[61], y más tarde todavía sobre el Esquilino, en donde se estableció el patíbulo definitivamente en época imperial[62].

Pero sería erróneo deducir de la constatación de la permanencia de la decapitación entre las ejecuciones capitales que, cuando se abolió la *securi percussio*, los que habían cometido crímenes contra el Estado continuaron siendo degollados con la única diferencia de un cambio en el arma utilizada.

En época republicana, cuando se prohibió a los magistrados ejercer la *coercitio* en la ciudad, y se introdujo la nueva regla según la cual únicamente los comicios centuriados podían pronunciar condenas a muerte (tal como establece una disposición atribuida a las Doce Tablas)[63], la muerte infligida a los traidores preveía un suplicio diferente. Éste es el descrito por primera vez en el célebre relato de Livio acerca de la muerte de Horacia y del proceso de Horacio.

---

[59] Eusebio, *Historia Eclesiástica*, 8, 12, 1.

[60] *Digesto*, 48, 19, 8, 1.

[61] Dionisio de Halicarnaso, 5, 8, 5; Livio, 8, 33, 21 y 9, 24, 15.

[62] Suetonio, *Claudio*, 25. Sobre la topografía de las ejecuciones en el último siglo de la república véase F. Hinard, *Spectacle des exécutions et espace urbain*, en *L'urbs. Espace urbain et histoire* (= Collection École française de Rome, 98), Roma-París 1987, págs. 111 y sigs.

[63] XII Tablas, 9, 1-2. Pero sobre la atribución de la regla a los decenviros no todos están de acuerdo. Véase sobre el problema, aceptando la hipótesis crítica de A. Guarino, A. Magdelain, *"Praetor maximus" et "comitatus maximus"*, en *Iura*, 20 (1968) 257 y sigs. (en especial págs. 280 y sigs.), y todavía después A. Guarino, *La perduellio e la plebe*, en *Labeo* 21 (1975) 73 y sigs. con cita de las obras precedentes del mismo autor.

QUINTA PARTE

LA EXPIACIÓN

XIII

EL SUPLICIO EN EL ÁRBOL INFELIZ

La muerte de Horacia, el proceso de Horacio

Durante el reinado de Tulo Hostilio el poderío etrusco amenazaba tanto la ciudad de Roma como la de Alba Longa. Aunque divididos por una enemistad latente, romanos y albanos decidieron entonces aliarse contra el enemigo común, para lo cual dejaron al resultado de un duelo la elección de la ciudad a la que correspondería la posición hegemónica. Los albanos escogieron como campeones a los tres hermanos Curiacios y los romanos a los tres hermanos Horacios. Pero, a pesar del valor de estos últimos en el duelo, se corrió el riesgo de ver a Roma derrotada, pues dos de los tres Horacios habían muerto ante los campeones enemigos. Entonces el Horacio superviviente, consciente de no poder vencer con sus fuerzas a tres adversarios recurrió a una estratagema. Fingiendo huir, consiguió separar a los Curiacios entre sí y, enfrentándose a cada uno de ellos individualmente logró la victoria para Roma[1]. La ciudad estaba exultante, pero la felicidad colectiva se vio turbada por un grave hecho sangriento. Al tiempo que Horacio entraba en la ciudad entre las aclamaciones del pueblo, llevando orgulloso sobre los hombros los despojos de los enemigos, su hermana Horacia vio entre esos despojos el manto que ella había tejido para su prometido Curiacio. No consiguió controlar su dolor, olvidó comportarse como una ciudadana romana y con los cabellos sueltos en señal de luto, la muchacha se puso a invocar entre lágrimas a su amor perdido. En ese momento Horacio, el campeón victorioso, experimentó una ira incontrolable. Nada debía perturbar la celebración de su gloria y de la de Roma: "Desaparece con tu amor inoportuno", le dijo a su hermana, "desaparece, tú que olvidas a los hermanos muertos y al sobreviviente, tú que olvidas a la patria. Que así le ocu-

[1]Livio, 1, 25.

rra a cualquier mujer que llore a un enemigo de Roma"[2]. Dicho esto atravesó a Horacia con la espada.

En este momento el relato cambia de registro. Tras la historia de una batalla y de un amor viene la descripción de un proceso.

El gesto de Horacio pareció tan horrible a los romanos, dice Livio, que a pesar de los méritos recién adquiridos se condujo al joven a un juicio ante el rey. Pero éste, que no quería asumir la responsabilidad personal de condenar a muerte a un héroe de la ciudad, reunió a la asamblea popular y dijo: "De acuerdo con la ley, nombro a los *duumviri* para que juzguen a Horacio de *perduellio*." Se trataba de una ley terrible, llamada por Livio *lex horrendi carminis*: "Los *duumviri* juzgan la *perduellio*. Si el condenado apela contra su juicio, que se discuta el caso *(provocatione certato)*. Si vencen (es decir, si el juicio de los *duumviri* se confirma) que se cubra la cabeza del culpable, se le suspenda con una cuerda del *arbor infelix*, se le fustigue tanto dentro como fuera del *pomerium*."

Así pues los *duumviri*, "como no tenían el poder de absolver, según esta ley, ni tan siquiera a un inocente" (si se trataba de una interpretación de los *duumviri*, o si la ley imponía verdaderamente condenar a quien se había acusado de *perduellio* independientemente de la base de la acusación es una cosa muy discutida), condenaron a Horacio a muerte. Pero cuando uno de los lictores ya le había atado las manos, gracias a la concesión hecha por Tulo, Horacio pidió la verificación popular *("Provoco")*. La palabra pasó por lo tanto al pueblo, ante el cual intervino el padre en defensa de su hijo. Horacio, dijo, no hizo más que anticiparse a lo que él mismo habría hecho en el ejercicio de sus poderes paternos. Se había "matado legítimamente" *(iure caesa)* a Horacia. Y abrazando a su hijo prosiguió la defensa en estos términos: "¿Tendríais verdaderamente el valor de ver atado bajo la *furca* y atormentado por las varas a este hombre al que hace un momento habéis visto avanzar (...) exultante y aclamado por su victoria? Ni tan siquiera los albanos soportarían contemplar semejante cosa. Pero venga, *lictor*, átale las manos que hace poco, armadas, dieron la primacía al pueblo romano. Venga, cubre la cabeza de quien ha liberado a esta ciudad. Suspéndelo del *arbor infelix*, fustígalo en el *pomerium*, en donde yacen los tres Curiacios. ¿Pues a dónde podéis llevar a este joven sin que los recuerdos de su valor cancelen la infamia del suplicio?" Así habló y el pueblo, "al no soportar ni las lágrimas del padre ni el recuerdo del valor de Horacio ante todos los peligros, absolvió al joven de la acusación de *perduellio*, más como reconocimiento de su valor que por la justicia de la causa. Y para que el homicidio fuese expiado al menos por una ofrenda se ordenó al padre lavar la culpa del hijo con el dinero público. El padre entonces, tras llevar a cabo algunos sacrificios expiatorios que después fueron responsabilidad de la *gens Horatia*, hizo pasar al joven con la cabeza cubierta, como si pasase bajo un yugo, bajo un madero colocado a través de la calle. Y este madero todavía se mantiene y se le llama el madero de las hermanas *(Tigillum*

[2] Livio, 1, 26.

Sororium). El sepulcro de Horacia se construyó con una lápida cuadrada en el mismo sitio en el que fue atravesada"[3].

Éste es el didáctico relato de Livio, lleno de *Pathos*, amor patrio y orgullo romano, justamente definido por Mommsen como una *Rechtslegende*, una leyenda jurídica. Pero si la historicidad de los hechos narrados es en gran medida imposible, el intento de descifrar su lógica jurídica no sólo es legítimo sino también necesario[4].

Para comenzar por el primero de entre los numerosos problemas: ¿por qué se acusa a Horacio de *perduellio*? Las fuentes diferentes de Livio (por ejemplo, Festo[5], Dionisio de Halicarnaso[6], Floro[7] y Valerio Máximo[8]) no hablan de *perduellio*; dicen que se acusó a Horacio de *parricidium*. Y una parte de la doctrina considera que, en efecto, el comportamiento del héroe justificaba esta acusación[9].

De hecho, una famosa ley atribuida a Numa establecía que "cualquiera que mate voluntariamente a una persona de estado libre *paricidas esto*". Y *paricidas esto*, según parte de la doctrina, querría decir "sea considerado parricida"[10].

Pero, en primer lugar, la interpretación de esta ley es extremadamente controvertida y con toda probabilidad, como veremos a su tiempo, su significado es diferente al que hemos recogido. En segundo lugar, contrariamente a lo que se dice con frecuencia y a pesar de la dificultad de establecer a cuándo se remonta la relación entre la traición y la leyenda de Horacio[11], la calificación del comportamiento del héroe como *perduellio* es completamente comprensible.

Al llorar a su prometido muerto, Horacia había en efecto despreciado su deber de lealtad a la patria. En otras palabras, había traicionado[12]. Pero,

---

[3] Sobre el *Tigillum Sororium*, sobre sus orígenes anteriores a la ciudad y sobre sus funciones véase E. Cantarella, *Tacita Muta*, Roma 1985, págs. 43 y sigs. (con bibliografía).

[4] Es inútil decir que la literatura sobre el tema es amplísima. Desde C. R. Köstlin, *Die perduellio unter d. Köningen*, Tubinga 1941 (en donde en las págs. 57 y sigs. se recoge la bibliografía precedente), cfr. más reciente R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy Books I-V*. Oxford 1965, pág. 114 (con bibliografía) y para terminar, todavía más reciente, A. Watson, *The Death of Horatia*, cit., pág. 436 y sigs. Estudios posteriores se citan en las notas que siguen.

[5] Festo, *s.v.*, *Sororium Tigillum*, 380, 399, 502.

[6] Dionisio de Halicarnaso, 3, 22, 3. La versión de Dionisio es diferente también desde otros puntos de vista. En particular son diferentes los episodios del combate que hace morir a un Curiacio junto con los primeros dos Horacios.

[7] Floro, 1, 1, 3.

[8] Valerio Máximo, 6, 3, 6 y 8, 1, 1.

[9] Para una discusión de las dos versiones de la leyenda (y para la hipótesis de que la versión según la cual la acusación más antigua sería la de *parricidium*) véase R.A. Bauman, *The Duumviri in the Roman Criminal Law and in the Horatian Legend (Historia Einzelschriften*, 12), Wiesbaden 1969, págs. 22 y sigs. Crítica de las posiciones de Bauman en Y. Thomas, *Parricidium*, I, en *MEFR* 93 (1981) 543 y sigs. en especial págs. 683 y sigs.

[10] Así por ejemplo y recientemente D. Briquel, *Sur le mode d'exécution en cas de parricide et en cas de perduellio*, en *MEFR* 92 (1980) 87 y sigs. Volveremos sobre el tema y añadiremos bibliografía en el capítulo dedicado a la venganza.

[11] Como nota con justeza R. M. Ogilvie, *A commentary*, cit., pág. 114.

[12] Remitiéndose a la ya apuntada distinción entre dos tipos de traición introducida por Brecht, Ogilvie habla de *porditio* de Horacia (op.cit., págs. 114-115).

como sabemos, para castigar a un hijo (o a una hija) culpables de un crimen público podían actuar únicamente los padres en el ejercicio de su poder doméstico, o bien el *rex* en la fuerza de su *imperium*. Horacio (que no era ni padre ni magistrado) había usurpado un poder que no era el suyo. Además, si su sustitución del padre constituía una infracción de la disciplina doméstica que no suponía una sanción pública, su sustitución del *rex* llegaba a los extremos de un *crimen*. Según algunos, se trataba del crimen que cometía quien diese muerte a una persona que el magistrado todavía no había condenado (a veces llamado *caedes civis indemnati*) y que se consideraba que entraba en la *perduellio* [13].

Por otra parte, junto a esta posible explicación de los hechos, una segunda interpretación ve la acusación de *perduellio* como una concesión hecha por el rey (no por casualidad definido como "clemente intérprete de la ley") para ofrecer a Horacio una posibilidad de salvación. En efecto, si se le hubiese acusado de *parricidium* el héroe no habría tenido la posibilidad de *provocar ad populum*, concedida en la época únicamente a los reos de traición [14]. Éstas son por tanto las posibles explicaciones de la acusación de *perduellio* dirigida a Horacio. Cualquiera que se prefiera, la leyenda no carece de lógica jurídica. Cosa que, en definitiva, era necesario demostrar antes de proceder al análisis del problema que nos interesa más específicamente, es decir, la interpretación de la *lex horrendi carminis*.

La "lex horrendi carminis"

Prescindiendo de toda discusión sobre la figura y las competencias de los *duumviri* (que no nos concierne directamente) [15], partamos de la consideración, ampliamente compartida, de que el texto de la *lex horrendi carminis* es sustancialmente auténtico [16]. Aun si la referencia a la *provocatio*

[13] La hipótesis fue avanzada por J. Baron, *Commentatio ad causam Horatianam*, Berlín 1870, y fue aceptada entre otros por W. Oldfather, *Livy I, 26 and the Supplicium de more maiorum*, en *TAPhA* 39 (1908) 49 y sigs. y por A. Watson, según el cual el comportamiento de Horacio no habría llegado al extremo de una traición pública, sino que se limitaría a una traición doméstica, consistente en actuar en el lugar del padre en el ejercicio del *ius vitae ac necis*. La cuestión se remitiría al *rex* sólo porque el padre no se había encargado de castigar a su hijo.

Sobre la muerte del *indemnatus* véase W. Kunkel, *Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit*, Múnich 1962, pág. 87 e Y. Thomas, *Parricidium*, pág. 686 y n. 145 que relaciona adecuadamente este crimen con una ideología que rechaza la venganza privada. Sobre el problema véase además A. Magdelain, *Remarques*, cit., pág. 409, que por lo demás prefiere considerar el crimen de Horacio como un homicidio político. Pues a su juicio la expresión *caedes civis indemnati*, aplicada por Brecht al hecho, podría dar lugar a equívocos.

[14] Así según la opinión más difundida, pero en sentido contrario véase R. A. Bauman, *The Duumviri in the Roman Criminal Law and in the Horatian Legend*, cit.

[15] Bibliografía en R. A. Bauman, *The Duumviri*, cit., con discusión de sus características. La hipótesis extrema de A. Magdelain, que niega simplemente la historicidad de la magistratura (cfr. *Remarques*, cit. y *De la coercition*, cit., pág. 143) ha sido refutada por A. Guarino, *La perduellio e la plebe*, cit., págs. 73 y sigs.

[16] Cfr. W. A. Oldfather, *Livi I, 26*, cit. (por lo que respecta al problema de las fuentes por

es ciertamente una inserción posterior[17], existía en todo caso una ley que establecía cómo se debía matar a los traidores. Pero la interpretación de esta ley está sujeta a vivas discusiones. Decía que al condenado "se le vele la cabeza. Se le suspenda del árbol infeliz y se le fustigue tanto en el pomerio como fuera del pomerio" *(caput obnubito, infelici arbori reste suspendito, verberato vel intra pomerium vel extra pomerium)*[18]. Se trata de una disposición compleja cuya interpretación ha planteado una serie de problemas, el primero de los cuales está representado por la identificación del árbol llamado "infeliz".

ARBOL FELIZ, ARBOL INFELIZ

¿Qué significaba la expresión *arbor infelix*?[19] Para los romanos *infelix* opuesto a *felix* era, en primer lugar, el árbol que no tenía frutos o cuyos frutos eran silvestres y no comestibles: *"Felices arbores Cato dixit quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt"* leemos en Festo[20]. Además Virgilio llama "infeliz" al acebuche *(oleaster)*, cuyos frutos eran poco carnosos y prácticamente inutilizables[21].

Pero la oposición *arbor felix / arbor infelix* no tenía únicamente este valor. Cuando la clasificación se inspiraba en preocupaciones de tipo mágico-religioso (y no por intereses agrícolas o botánicos), *arbor felix* era el árbol de buen augurio mientras que *arbor infelix* lo era de mal augurio. Es Macrobio quien nos informa de cuáles eran las *arbores* pertenecientes a cada una de las dos categorías. Para él eran *infelices* las *arbores* bajo la protección de los dioses infernales, más en concreto la aladierna *(alaternus)*, el cornejo o cornizo sanguíneo *(sanguis)*, el helecho *(filix)*, la higuera negra *(ficus ater)*, los árboles que tienen bayas o frutos negros, el acebo *(agrifolius)*, el peral silvestre *(pirus silvaticus)*, el brusco *(ruscus)*, el frambueso silvestre *(rubus)* y las zarzas *(sentes)* con las que conviene que se quemen los *portenta* y los malos prodigios *(prodigia mala)*[22].

No es fácil decir cuál era el criterio de acuerdo con el que se consideraba que algunos árboles estaban protegidos por los dioses infernales, pero una clave de la explicación aparece en Plinio, cuando afirma que *"infelices autem existimantur damnataeque religionis quae non seruntur unquam*

---

las que Livio conoce el *carmen*, véase en particular pág. 50, n. 2) y en último lugar B. Santalucia, *Diritto e proceso penale nell'antica Roma*, Milán 1989, págs. 12-13.

[17] Como pone de relieve B. Santalucia, op. y loc. cit. en la nota anterior.

[18] Cfr. también Cicerón, *pro Rabirio*, 4, 13 (en donde, por lo demás, por razones sobre las que volveremos, no aparece la palabra *reste*, "con una cuerda").

[19] Sobre el significado de *arbor* (que incluía además de a los árboles a los arbustos) véase J. André, *Arbor felix, arbor infelix*, en *Hommages à Jean Bayet*, (M. Renard y R. Schilling eds.), Bruselas 1964 (*Collection Latomus*, 70), págs. 35 y sigs.

[20] Festo, pág. 81, 26 41 L.

[21] Virgilio, *Geórgicas*, 2, 314.

[22] Macrobio, *Saturnalia*, 3, 20, 2-3. El listado está precedido por el de los *arbores felices*

neque fructum ferunt"[23]; por lo tanto están consagrados a los dioses infernales las *arbores* que no se siembran y que no dan frutos.

De este modo las clasificaciones laica y mágico-religiosa terminan por encontrarse. Pero su relación no es suficiente para dar cuenta de todos los árboles considerados *infelices*. Además de aquellos que lo eran por naturaleza, había árboles que llegaban a serlo por circunstancias externas y sobrevenidas. Limitémonos a dos ejemplos: si una persona se ahorcaba en los alrededores de un viñedo, todo el viñedo se hacía impuro y el vino que producía no podía utilizarse para los ritos religiosos[24]; los bosques sobre cuyos árboles había caído el rayo no se podían utilizar para los sacrificios[25].

A la luz de estas últimas consideraciones, es posible pensar que el árbol del suplicio no tenía que ser "infeliz" por naturaleza, sino que se convertía en tal tras el suplicio.

"¿Veis aquel árbol pequeño, corto, retorcido, infeliz? De él cuelga la libertad"[26], escribe Séneca, que en otro lugar habla de un condenado atado *(adactus)* "a aquel madero infeliz"[27]. En ambos casos la "infelicidad" del madero podría parecer ligada al hecho de sostener a un condenado a muerte. Pero mirándolo bien la hipótesis no se puede defender con seriedad.

En efecto, en primer lugar la ley prescribía que el suplicio tuviese lugar en un "*arbor infelix*". Así pues, es evidente que se trataba de un árbol que ya se consideraba así. En segundo lugar prescribía que el condenado fuese "suspendido" con la cabeza velada *(caput obnubito)* al igual que las víctimas de los sacrificios[28]. Puesto que la *arbor infelix* estaba consagrada a los dioses infernales, resulta que el condenado por traición era consagrado a estos dioses.

La relación entre estos dos detalles del rito, al tiempo que aclara la razón por la que el árbol preseleccionado tenía que ser "infeliz", hace evidente que este árbol tenía que ser así por naturaleza. ¿Pero cuál era exactamente su función? ¿Cuál era la muerte que se infligía a quien se ajusticiaba en sus ramas?

Árbol infeliz y ahorcamiento

De acuerdo con una hipótesis que ha encontrado y encuentra todavía muchos seguidores, la *suspensio* al *arbor infelix* sería un ahorcamiento[29].

---

que son: *ficus alba, quercus, aesculus, ilex suberies, fagus, corylus, sorbus, pirus, malus, vitis, cornus, lotus*.

[23] Plinio, *Historia Natural*, 16, 45, 108.

[24] Plinio, *Historia Natural*, 14, 23, 119.

[25] Plinio, *Historia Natural*, 16, 8, 24.

[26] Séneca, *De ira*, 3, 15, 4.

[27] Séneca, *Ep.*, 101, 14.

[28] Y como la esposa en el momento de las bodas. Cfr. Festo, *s.v. Nuptias*, 174 L.

[29] Cfr. entre otros H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, Breslau 1878, pág. 55; K. Latte, *Todesstrafe*, cit. pág. 1614; W. Kunkel, *Untersuchungen*, cit., pág. 42 (a propósito de la *suspensio Cereri*, sobre lo que volveremos).

¿Cuáles son los argumentos en apoyo de esta hipótesis?

Sustancialmente se trata de un argumento lexical. El verbo *suspendere* sólo podría significar "ahorcar".

Pero en realidad *suspendere* no significa sólo levantar un objeto de modo que quede suspendido sin puntos de apoyo. Para comenzar por el sentido más amplio del término, *suspendere* significa estar en una posición elevada, sirva como ejemplo la posición del muro que Livio describe *suspensus fultibus ab hostibus murus*[30] o como la roca que Virgilio describe como *saxis suspensam*[31]. Además, cuando el objeto "suspendido" en una posición elevada era un cuerpo atado por una cuerda no se trataba necesariamente de un ahorcado.

¿Cómo explicar de otro modo la referencia ciceroniana a un tal Ninfodoro de Atenas, *"suspensus in oleastro"* (árbol por lo demás *infelix*, como sabemos), y puesto a salvo tras haber permanecido por largo tiempo en esa incomoda posición?[32]. Evidentemente no se había ahorcado a Ninfodoro. A la misma conclusión lleva inevitablemente el relato de Amiano Marcelino de los acontecimientos entre los años 350 y 380 d. de C. Durante un tumulto de la plebe, el prefecto Leoncio, hombre muy justo y de naturaleza clemente, como había sido insultado por la multitud y habiendo señalado entre los sediciosos a un hombre "de cuerpo inmenso y cabellos rojos", un tal Pedro llamado Valvomeres, personaje notoriamente rebelde, lo hizo arrestar y *suspendere* con las manos atadas tras la espalda *(post terga manibus vinctis)*. Así pues, se trata de la movida y dramática historia de Pedro, cuyo arresto, después de que E. Auerbach lo señaló entre los ejemplos de realismo en la literatura occidental, es conocido desde entonces por un público mucho más amplio que el de los estudiosos de la Antigüedad[33]. Se trata por tanto de una historia célebre que sin embargo no termina con la *suspensio* de Pedro. En efecto, cuenta Amiano, que después de haber sido "suspendido" continuó su vida infame hasta que finalmente se le condenó a muerte por haber estuprado a una virgen *non obscura*, es decir, de condición social elevada[34]. Evidentemente, la *suspensio* no era un ahorcamiento.

No es menos significativa la descripción que hace Ausonio, en la poesía *Cupido cruciatus*, de Amor *suspensus* a causa de sus tropelías. Rodeado por sus innumerables víctimas, las mujeres que habían sufrido por amor y habían muerto (desde Ariadna a Fedra y Safo), se había "suspendido" a Cupido *in excelso stipite*, es decir en la copa de un árbol, "con las manos atadas tras la espalda, trabados los pies en un madero". Quedó en esa posición, aterrorizado de pensar todo lo que podría ocurrirle hasta que sus víctimas, apiadadas, decidieron liberarlo tras haber establecido que

---

[30] Livio, 38, 7, 9.
[31] Virgilio, *Eneida*, 8, 190.
[32] Cicerón, *Verrinas*, 3, 23, 57.
[33] E. Auerbach, *Mimesis*, Berna 1959 (trad. italiana Turín 1956), vol. I, págs. 58 y sigs.
[34] Amiano, 15, 7, 4.

había sido el destino (y no el amor) la causa de sus sufrimientos[35]. No se había ahorcado al Amor "suspendido".

Por otra parte, en un pasaje de Séneca leemos acerca de algunos condenados a muerte "suspendidos" con la cabeza inclinada hacia el suelo[36]. Sin posibilidad de equívoco alude a condenados a la cruz atados al madero en esa posición, como por ejemplo el apóstol Pedro[37].

Llegamos por último al testimonio inequívoco de Nonio, que en una glosa a Cicerón –más exactamente a su discurso en defensa de Rabirio– comenta así la *lex horrendi carminis*: *"Suspensun dicitur alte ligatum*[38]*."* Para Nonio a quien se suspende de la *arbor infelix* se le ata al árbol de modo que no toque el suelo *(alte)*, pero no pende de sus ramas, no se columpia en ellas. Está *ligatum* al árbol, es decir atado.

Constatado así el escaso valor de los argumentos lexicales aducidos en apoyo de la tesis según la cual el verbo *suspendere* indica necesariamente un ahorcamiento, pasemos ahora a las razones que excluyen positivamente su validez.

Los fantasmas de los ahorcados:
ideología funeraria y creencias mágico-religiosas

En Roma el ahorcamiento era una muerte maldita. Las almas de los ahorcados no encontraban descanso en el más allá y continuaban agitándose entre los vivos siendo fuente de terrores invencibles. ¿Cuáles eran las razones de esta maldición?

Según una primera hipótesis, el ahorcamiento, como el estrangulamiento, sería una forma de decapitación. Así pues, como la sombra del muerto no tenía la cabeza en el lugar debido, estaría excluida de la sociedad de los muertos[39]. Pero de ser así, también tendrían que provocar terror las almas de los decapitados con el hacha y las de quienes se habían suicidado estrangulándose. Pero no ocurría así. Entre otras cosas, el suicidio por estrangulamiento, además de considerarse más que honroso, como veremos más adelante, no estaba penado por las sanciones que penaban el ahorcamiento. Evidentemente la hipótesis no es aceptable, como tampoco es aceptable otra según la cual los ahorcados estarían afectados por un tabú que afectaría a todos los que habían muerto por asfixia.

En efecto, según esta hipótesis los antiguos creerían que el alma habitaba en el aliento y que tenía que abandonar el cuerpo con éste. El alma de quien moría asfixiado permanecería aprisionada en el difunto, impidiendo a

[35] Ausonio, *Cupido Cruciatus*, vv. 59-62.

[36] Séneca, *Cons. ad Marciam*, 20, 3.

[37] Sobre cuya ejecución véase P. Franchi de Cavalieri, *Della furca e della sua sostituzione alla croce nel diritto penale romano*, en *Nuovo Bollett. di Archeol. cristiana*, 13 (1907) 63 y sigs. (en especial pág. 104 y n. 3).

[38] Nonio, pág. 617 L.

[39] E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants*, cit., págs. 75 y sigs.

su sombra alcanzar el más allá y obligándola a vagar entre los vivos como un aterrorizante y peligrosísimo fantasma[40]. Pero entre los muertos por asfixia figuraban también los ahogados, los enterrados vivos y los estrangulados. El hecho de que la maldición eterna afectase únicamente a los ahorcados hace igualmente inaceptable esta explicación. En definitiva, bastante más convincente se muestra una tercera hipótesis, ligada a la constatación evidente de que los ahorcados, a diferencia de todos los demás muertos, exhalaban el último suspiro suspendidos en el aire. Esto, para los romanos, era un hecho gravísimo. Para ellos morir significaba regresar a la tierra, y a la tierra se regresaba sólo si el cuerpo, en último momento, yacía en contacto con el elemento originario, sede del reino en el que habitaban los difuntos[41].

Los elementos que revelan estas ideas son numerosos, de tipo diferente y remontan –en parte– a los más antiguos usos funerarios.

Si bien en el territorio itálico existen huellas de la antiquísima costumbre de quemar los cadáveres[42], los romanos eran sobre todo inhumantes. "Cremar", escribe Plinio, "no fue costumbre antigua de los romanos (...) ellos destinaban el cadáver a la tierra" (*"Cremare apud romanos non fuit veteris instituti (...) terra condemnabantur"*). Además dice que el hábito de quemar los cadáveres se difundió por temor a la violación de los sepulcros[43]. ¿Debemos creerle?

No hay razones para dudar de que se sepultaba a los difuntos de acuerdo con la costumbre más antigua[44]. ¿Cómo explicar de otro modo la singular ceremonia del "dedo cortado" *(os resectum)*? Cuando quemaban un cadáver los romanos, antes de entregarlo a las llamas, solían cortarle un dedo que posteriormente sepultaban arrojándole encima tres puñados de tierra[45].

---

[40] J. Bayet, *Le suicide mutuel*, cit., págs. 432 y sigs. Es en parte similar la explicación de W. A. Oldfather, *Livy I, 26 and the Supplicium de more maiorum*, en *TAPhA* 39 (1908), 49 y sigs. (en especial pág. 52, n. 2), según el cual, por lo demás, el alma podría abandonar el cuerpo no sólo con el aliento sino también con la sangre.

[41] J. L. Voisin, *Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne*, cit., págs. 432 y sigs.

[42] H. J. Rose, *Ancient Italian Beliefs concerning the Soul*, en *CQ* 29 (1939) 129 y sigs., según el cual las creencias en el más allá de los inhumadores y de los incineradores no serían necesariamente diferentes. De hecho los usos funerarios de los incineradores demostrarían que también ellos creían en la vida en el más allá y que se preocupaban por garantizar al difunto una morada eterna.

[43] Plinio, *Historia Natural*, 7, 54, 187. Cfr. Cicerón, *Leyes*, 2, 22, 56-57.

[44] Las posibles razones de la opción por quemar o por enterrar son numerosas y muy discutidas. Junto a la hipótesis según la cual los pueblos incineradores venerarían a los dioses celestes y los inhumadores a los dioses ctonios, existen muchas otras explicaciones, entre las cuales está aquella según la cual la incineración sería típica de las poblaciones nómadas y la inhumación de las sedentarias; otra para la que la incineración ayudaría al alma a liberarse del cuerpo o, también, la que sostiene que el fuego destruiría el poder maléfico de los muertos.

Por lo demás, tal como ha revelado Nilsson justamente, ninguna de estas explicaciones da cuenta de las diversas opciones realizadas y observadas en las diferentes situaciones (M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, Múnich 1955, págs. 174 y sigs.). Véase también sobre el tema F. Cumont, *Lux Perpetua*, cit., págs. 387 y sigs. y J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca, Nueva York 1971, especialmente págs. 39 y sigs.

[45] Festo, *s.v. Membrum*, pág. 135 L.: *"Membrum obscidi mortuo dicebatur, cum digitus eius recidebatur ad quod servatum iusta fierent reliquo corpore combusto."* Cfr. Cicerón, *Leyes*, 2, 22, 57-58.

El dedo cortado, que representaba simbólicamente el cadáver destruido por el fuego, permitía evidentemente el regreso del difunto a su lugar de origen.

Así pues, para los romanos la tumba era la "casa eterna". Incluso antiguamente –como escribe Servio[46]– era la misma casa en que habían vivido. Isidoro lo confirma: "Antaño se enterraba a cada cual en su casa. Pero después las leyes prohibieron esta costumbre para que el hedor no contagiase a los vivos[47]." En efecto, las Doce Tablas prohibieron "sepultar y quemar el cadáver en la ciudad"[48], evidentemente sin demasiado éxito. Todavía en el año 260 d. de C., bajo el consulado de Duilio, el Senado se vio obligado a reiterar la prohibición[49]. Pero esto no quita que, en el interior o en el exterior de las ciudades, la tumbas se concibiesen en todo caso como una morada en la que se sepultaba al muerto con sus vestidos, los utensilios de los que se había servido en vida, las joyas si era una mujer, las armas si era un hombre. A veces estaban adornadas con bajorrelieves que reproducían los muebles de la casa y a veces también el exterior del edificio en que había vivido el difunto[50].

Es por ello por lo que los romanos deseaban al difunto que continuaba viviendo en su sepulcro que la tierra le fuese leve. El deseo estaba tan ritualizado que para expresarlo bastaba una sigla. Sobre las tumbas se lee *STTL*: *S(it) T(ibi) T(erra) L(evis)*. Por otra parte a los enemigos, obviamente, se les deseaba que la tierra les resultase pesadísima[51]. Pero enseguida, a pesar de que resultaba contradictoria con el ajuar de las sepulturas, se difundió la creencia de que desde la tumba los muertos descendían bajo tierra al reino del Orco (el soberano que también daba su nombre a su reino), comunicado con el mundo de los vivos por medio de volcanes incandescentes, por cuyos cráteres se exhalaban vapores mefíticos y en donde hervían aguas sulfúreas, no casualmente seleccionados, como veremos, como sede de antiguos sacrificios humanos y de variados ritos ordálicos. Por otra parte el Orco, además de por los medios de comunicación naturales, estaba unido a la tierra por una entrada artificial. Los romanos cuando fundaban una ciudad acostumbraban a excavar un pozo vertical, que terminaba en una celda de techado cóncavo como la bóveda del cielo, denominada por ello *mundus*. Tres veces al año (el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre) se abría el *mundus* para permitir que los difuntos regresasen entre los vivos[52].

---

[46] Servio, *Ad. Aen.*, 6, 152.

[47] Isidoro, *Orig.*, 15, 11, 1.

[48] XII Tablas, 10, 1 (= Cicerón, *Leyes*, 2, 23, 58).

[49] Servio, *Ad. Aen.*, 11, 206.

[50] Véase F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale U. P. 1922, reimp. Nueva York 1959, págs. 44 y sigs.: *After Life in the Tomb*.

[51] De nuevo F. Cumont, *After Life*., cit., pág. 46 y *Lux Perpetua*, cit., pág. 16. La maldición "Que la tierra te sea pesada" está en Tertuliano, *De testim. animae*, 4.

[52] Macrobio, *Saturnalia*, 1, 16, 16-18. Sobre el *mundus* además de F. Cumont, *Lux Perpetua*, cit., pág. 59, véase G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, cit., págs. 344-346.

Por lo tanto al morir se retornaba a la tierra. Ésta es la razón de la antigua usanza de situar en el umbral de la casa a los *desperati*, es decir, a los enfermos sin esperanza. Como escribe Servio, el rito se realizaba para que "diesen a la tierra su último suspiro"[53].

Además sabemos por Macrobio que durante las *Saturnalia* se hacían votos a Ops "estando sentados, tocando deliberadamente la tierra para mostrar que ella era la madre a la que los mortales debían ternura"[54].

Por último, ¿cómo no relacionar todo lo visto hasta ahora con el hecho de que una de las formas de sacrificio a los dioses era la vivisepultura, y que –como veremos– la precipitación desde la roca Tarpeya (de forma análoga a la precipitación del *barathron* en Atenas y del *Kaiadas* en Esparta) se consideraba un modo de enviar a los dioses a los culpables de crímenes religiosos?[55]. Así pues ésta es la razón por la que la muerte por ahorcamiento era muerte maldita, no sólo para quien terminaba así sus días, sino también para los vivos destinados a ser atormentados por sus sombras. Es ahora que, finalmente, podemos comprender un oscuro relato conservado en los comentarios de Servio a la *Eneida*. Cuando Tarquino el Soberbio hizo construir las cloacas, algunos de entre los que se habían visto obligados a trabajar en ellas se suicidaron ahorcándose, y Tarquino ordenó que se crucificasen sus cadáveres[56].

La historicidad de la noticia, que Servio toma de Casio Emina, escritor del siglo I a. de C., es ciertamente discutible. La referencia a la construcción de las cloacas, entre otras cosas, lleva a pensar en Tarquino Prisco, más que en Tarquino el Soberbio. En efecto, cuando Plinio cuenta un episodio análogo (sin, por lo demás, especificar el modo en que se cometió el suicidio colectivo), lo sitúa durante el reinado del primer rey etrusco[57]. Pero lo que nos interesa, como siempre, no es la historicidad de los hechos sino la lógica del relato. ¿Por qué se suicidaron aquellos que se habían visto obligados a construir las cloacas? ¿Por qué Tarquino hizo crucificar sus cadáveres?

La única razón está en la convicción de que las almas de los ahorcados perseguían a los vivos. El suicidio de los que habían sido obligados a un trabajo humillante fue un "suicidio por venganza"[58]. Sus almas, destinadas a vagar sin reposo, seguirían persiguiendo a Tarquino. Esto es precisamente lo que explica la reacción del rey, que no es una simple muestra de crueldad. La respuesta de Tarquino fue la respuesta a un gesto que no era sólo una desesperada reivindicación de dignidad y una contestación de las órdenes y de los poderes del *rex*, sino que también representaba un atentado a su seguridad.

---

[53] Servio, *Ad. Aen.*, 12, 395.

[54] Macrobio, *Saturnalia*, 1, 10, 20.

[55] Más argumentos a favor de la hipótesis aquí aceptada se encuentran en J. L. Voisin, *Pendus, crucifiés, oscilla*, cit., págs. 432 y sigs.

[56] Servio, *Ad. Aen.*, 12, 603.

[57] Plinio, *Historia Natural*, 36, 24, 106-108.

[58] Sobre esto véase M. Delcourt, *Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne*, en

No es casual, por lo tanto, que los *libri pontificali* prohibiesen rendir honores fúnebres a los *suspendiosi*[59]. Sus cuerpos podían enterrarse pero sin el auxilio de las ceremonias que normalmente acompañaban el rito de la sepultura[60].

¿Por qué rendirles honras fúnebres si vagaban por el aire? Si la prohibición de la sepultura era normalmente una pena accesoria, que condenaba además del cuerpo al alma del condenado, en el caso de los *suspendiosi* era la consecuencia lógica de su elección de muerte. Pero puesto que su alma errante era un alma maligna, perteneciente a la categoría temible de difuntos que los romanos llamaban *Lemures*, era en cierto modo necesario protegerse de ella. Para eso servían precisamente los *oscilla*, unas muñequitas o figuritas recortadas o construidas de forma variable que se pendían de los árboles y oscilaban bajo la brisa como pequeños columpios[61]. Según los romanos los *oscilla* tenían poderes purificatorios. *"Oscilla genus purgationis maximum"*, escribe Servio en el comentario a las *Geórgicas*: los *oscilla* pertenecen a la categoría de los actos purificatorios más eficaces[62]. Pendiéndolos de los árboles en cuyas ramas había encontrado la muerte un ahorcado, se purificaba el aire, se hacía *felix* el árbol convertido en *infelix*. Pero esto no es todo, como escribe Varrón, los *oscilla*, imitando el modo en que había muerto el difunto y oscilando como su cadáver, aplacaban su alma, la hacían benévola y evitaban las desagradables consecuencias relacionadas con su hostilidad[63].

La deshonra de los ahorcados: consecuencias sociales y jurídicas del ahorcamiento

Junto al tabú mágico-religioso que afectaba a los que se habían ahorcado se ponían, en el plano social y jurídico, dos diferentes tipos de sanciones. La primera de ellas, la sanción social, consistía en la vergüenza que oscurecía la imagen de los *suspendiosi*, cancelando en la muerte su eventual respetabilidad como vivos.

Annales du Musée Guimet, Revue d'histoire des religions 119 (1939) 154 y sigs. Con referencia específica a Roma y a nuestro episodio véase E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants,* cit., pág. 74 y sigs.

[59] Ver de nuevo Servio, *Ad. Aen.*, 12, 603. Que el "lazo" instrumento de muerte al que alude el texto, fuese el del ahorcamiento y no el de la estrangulación, resulta claramente de lo que sigue en el texto, en donde Servio, citando a Varrón, repite que a los *suspendiosi* (y sólo a ellos) *"iusta fieri ius non sit"*, es decir, no es lícito rendirles honores fúnebres.

Sobre el valor negativo del término *suspendiosi* véase A. Ernout, *Les adjectifs latins en -osus et en -ulentus*, París 1949, págs. 80-81. Sobre los libros pontificales véase P. Preifisch, *Quaestiones de libris pontificiis*, reimp. Nueva York 1975 (con *Fragmenta librorum pontificiorum*), bajo el título *Two Studies on the Roman Pontifices.*

[60] Cfr. E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants,* cit., pág. 69.

[61] V. Cremona, voz *Os-oris* en *Enciclopedia virgiliana* 3, 1983, 896 y sigs.

[62] Servio, *in Georg.*, 2, 389.

[63] Así dice Servio (citando precisamente a Varrón) en el varias veces citado comentario *ad. Aen.*, 12, 603.

El deshonor que afectaba a la imagen de quienes se habían ahorcado era tal que, cuando una persona estimada y respetable escogía esta forma de suicidio, los romanos no sabían cómo superar la situación. ¿Un ejemplo? Q. Flavio Flaco, pretor en el año 182 a. de C. y censor en el 179, se había ahorcado –cuenta Livio– tras enterarse de que uno de sus dos hijos había muerto y que una gravísima enfermedad había atacado al otro. Al relato de los hechos sigue un comentario: la gente decía que desde hacía tiempo Flaco ya no era el mismo. *Juno Lucina*, cuyo templo él había profanado, se había vengado arrebatándole la razón[64]. En resumen, entre los ahorcados y todos los demás suicidas los romanos establecían una diferencia clarísima, que explica la razón por la que los casos de suicidio por ahorcamiento registrados por las crónicas son tan raros. Sobre 410 casos censados en un reciente estudio en el período entre el 509 y el 235 d. de C., sólo seis son consecuencia de esta elección[65].

Por lo tanto resulta difícil aceptar la hipótesis según la cual se reprobaría toda forma de suicidio[66]. La extensión del juicio negativo a toda opción suicida, independientemente de los medios escogidos, entrará en la conciencia de los romanos sólo en una época posterior, a partir del momento en el que, entre los siglos II y III d. de C., la difusión de la filosofía neoplatónica y del cristianismo hizo que el rechazo de vivir, comoquiera que se manifestase, se contemplase como elección moralmente inadmisible[67]. Pero antes de que ello ocurriese el único suicidio sancionado, tanto social como jurídicamente, era el ahorcamiento. Para demostrarlo hay que recurrir a las sanciones jurídicas a cargo de los *suspendiosi*. En efecto, la prohibición de sepultura de la que ya hemos tenido ocasión de hablar, no concernía a todos los que se habían quitado la vida, como se dice en ocasiones, sino solamente a los ahorcados. ¿Cómo explicar de otro modo el hecho de que Tácito, en los *Annales*, cuando enumera las ventajas que obtiene quien previene una ejecución capital suicidándose, recuerda la consistente en poder recibir honras fúnebres?[68]. Tal como lo confirma Ulpiano, transmitiendo a Neracio, la norma pontifical era válida sólo para el ahorcamiento. "Neracio, recuerda Ulpiano, escribe que no se suele 'llorar' ni a los condenados por *perduellio*, ni a los ahorcados, ni a los que se mataron no por cansancio de vivir sino por mala conciencia"[69], es decir, para evitar una ejecución capital.

Tampoco puede valer, para demostrar que se condenaba todo tipo de suicidio, la consideración de que por voluntad imperial el testamento de

---

[64] Livio, 42, 28, 10-12.

[65] Cfr. J. L. Voisin, *La mort volontaire*, cit., y *Pendus, crucifiés, oscilla*, cit., pág, 426 y pág, 433 n. 69 (indicación de seis casos).

[66] Bibliografía sobre el tema citada en la nota 47 del capítulo XI.

[67] Para el pensamiento neoplatónico véase Plotino, 1, 4, 7, y para el cristiano, Agustín, *La Ciudad de Dios* 1, 17-20-26-27.

[68] Tácito, *Anales*, 6, 29. Confirmado por 11, 3 y 15, 64; por Suetonio, *Tiberio*, 61, y por Dion Casio, 58, 15 y 16, así como 47, 3, 4.

[69] *Digesto*, 3, 2, 11, 3. Cfr. *CIL* 11, 6-28.

todos los que se habían suicidado se invalidaba y sus bienes pasaban al fisco. En efecto, esta sanción nada tenía que ver con una condena moral o social.

La invalidación del testamento y la devolución del patrimonio al fisco era una pena accesoria que afectaba a todos los condenados a muerte. Suicidarse antes de la condena (además de evitarse a sí mismos la atrocidad del suplicio y a los propios herederos un daño patrimonial a veces grave)[70] privaba al fisco de sus espectativas legítimas. Distinguir entre las diversas formas de suicidio –en este caso– no habría tenido ningún sentido. Pero una cosa queda clara que para nosotros es muy importante. Incluso cuando la condena social, moral y jurídica del suicidio se generalizó, se siguió considerando el ahorcamiento de un modo particularmente negativo y como una muerte no sólo infamante, sino también culpable.

En efecto, en un rescripto de Antonino Pío, recogido por Marciano, leemos que los bienes de quien ha cometido un hurto de pequeña entidad no se confiscan (a diferencia de los de quien ha cometido un hurto grave) "aunque se haya suicidado ahorcándose" *(licet vitam suspendio finierit)*[71].

Conclusiones sobre el ahorcamiento

La *suspensio* en el *arbol infelix*, por lo tanto, no podía ser un ahorcamiento. ¿Cómo es posible pensar que la *lex horrendi carminis* prescribiese una muerte no sólo condenada por los libros pontificales, sino también rodeada de supersticiones que la hacían a los ojos de toda la población un acontecimiento aterrador en la mayor medida? Además, para excluir que el suplicio de la *arbor infelix* fuese un ahorcamiento interviene una última consideración.

Ni tan siquiera en los siglos del Imperio, cuando las formas de la ejecución capital se multiplicaron y la variedad de las torturas se hizo infinita, el ahorcamiento encontró espacio en el panorama de los suplicios de Estado. Evidentemente, la opción de evitar el ahorcamiento no se debía ni a la casualidad ni al deseo de evitar a los condenados una muerte infame. Semejantes preocupaciones no pertenecían a la cultura punitiva de la época. La razón por la que no se recurrió al ahorcamiento estaba ligada al antiguo tabú nunca completamente olvidado, y representa una confirmación ulterior de todo lo que hemos constatado.

Para los romanos, ahorcamiento y ejecución capital eran dos términos inconciliables: "Si este árbol sirvió a un infeliz para ahorcarse, proporcionó al verdugo una cruz infame", escribe Ovidio cuando quiere caracterizar un árbol de la más lúgubre de las maneras[72]. Ovidio, en un contexto en el

---

[70] Cfr. E. Volterra, *Sulla confisca dei beni dei suicidi*, en *Riv. Storia Dir. Ital.*, 6, 3 (1939) 393 y sigs., y P. Veyne, *Sucidio, Fisco*, cit., pág. 79 y sigs.

[71] *Digesto*, 48, 11, 3, 2.

[72] Ovidio, *Amores* 1, 12, 15-18.

que evidentemente lo importante era sólo rodear el árbol con un hálito de muerte y en que la correspondencia precisa de la realidad con la descripción no era ciertamente su principal preocupación, opera en todo caso una distinción muy significativa. No se ha dado muerte a los que se han colgado pendidos de las ramas del árbol, sino que se han ahorcado llevando a cabo una opción suicida. El único suplicio capital que un romano puede ligar a la imagen del árbol es la cruz. La relación ahorcamiento/ejecución capital es simplemente impensable. Pero si la *suspensio* en el *arbor infelix* no era un ahorcamiento, ¿cuáles eran las modalidades del suplicio que se desarrollaba en sus ramas?

ÁRBOL INFELIZ Y CRUCIFIXIÓN

De acuerdo con una hipótesis que se suele hacer remontar a Mommsen, pero que en realidad se remonta a Lipsius[73], el suplicio previsto por la *lex horrendi carminis* sería la crucifixión. Más en concreto, una forma primitiva de crucifixión que no preveía todavía la construcción de un instrumento de muerte específico y que se llevaría a cabo atando al condenado a un árbol con una cuerda y abandonándolo a su suerte. ¿Cuáles son los argumentos que apoyan esta hipótesis? Sustancialmente el testimonio representado por el célebre discurso de Cicerón en defensa de Cayo Rabirio.

En el año 53 a. de C. se acusó a Rabirio de haber matado treinta y siete años antes al tribuno de la plebe L. Apuleyo Saturnino. Lo había acusado Labieno, encendido partidario de César y su futuro lugarteniente en la Galia. El propio César participó en el proceso en su calidad de duunviro y, además, según Suetonio, había inspirado la acción de Labieno[74]: la acusación era de *perduellio*[75].

Cicerón, que había asumido la defensa de Rabirio, en un famoso pasaje de un indiscutible grandísimo efecto retórico se detuvo a ilustrar las modalidades de la muerte prevista por la ley invocada por Labieno. Éste, dice, quiere presentarse como un amigo del pueblo, pero en realidad es su enemigo. Si no fuese así no habría intentado volver a introducir un suplicio que expresa en su atroz crueldad la barbarie de una época tiránica. Mientras que las penas republicanas respetan la dignidad del condenado, la pena prevista por la *lex horrendi carminis* no la respeta: "Es terrible la ignominia de una condena pública, es terrible la confiscación de los bie-

[73] J. H. Lipsius, *De cruce libri tres*, Antverpiae (Amberes) 1590, fol. 25 y 33, y posteriormente Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit. En el mismo sentido véase, entre otros, E. Caillemer, art. *Crux* en *DS*, cit., I, 1573, y más recientemente M. Hengel, *Mors Turpissima Crucis* en *Rechtfertigung. Festchrift E. Käsemann*, Tubinga-Gotinga 1976, pág. 125 y sigs., ampliado y revisado en la traducción inglesa (*Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Londres 1977) y ahora (nuevamente modificado) en traducción italiana, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, por el que se citará en adelante.

[74] Suetonio, *César*, 12.

[75] Según Niebuhr y Mommsen el discurso no se habría pronunciado en el transcurso de un proceso por *perduellio*, sino por una acusación diferente (emprendida tras el fracaso de

nes, es terrible el exilio. Pero en todas estas desventuras permanece en todo caso siempre alguna apariencia de libertad. Si estamos amenazados de muerte, muramos al menos como hombres libres: que el verdugo, que la velatura de la cabeza, que el propio nombre de la cruz *(nomen ipsum crucis)* permanezcan alejados no sólo del cuerpo de los *cives romani*, sino también de sus pensamientos, de sus ojos, de sus orejas"[76]. Al describir el suplicio previsto por la *lex horrendi carminis* (que como sabemos es el que se consumaba en el *arbor infelix*) Cicerón lo equipara explícitamente y sin posibilidad de equívoco como una crucifixión, y sobre el horror de este suplicio regresa más veces en el transcurso de su defensa.

Pero el valor de este testimonio es muy discutible. En efecto, en primer lugar (como veremos enseguida) la crucifixión no era un suplicio reservado a los hombres libres sino de un modo completamente excepcional.

La crucifixión como suplicio servil

En Roma la muerte en la cruz (no por casualidad llamada *servile supplicium*) estaba reservada a los esclavos que, a juzgar por el testimonio de Plauto, conocían bien los riesgos que corrían si se atrevían a incumplir sus deberes o, mucho más simple, oponerse a los deseos del patrono.

En el *Miles gloriosus*, se amenaza de muerte a Esceledro, esclavo de Pirgopolinice. Sin albergar ninguna duda sobre el tipo de muerte que antes o después le corresponderá y sin ofrecer la mínima señal de perder la compostura, Esceledro se limita a replicar: "No amenaces. Sé que la cruz será mi tumba. Es allí donde descansan mis antepasados, padre, abuelo, bisabuelo y tatarabuelo"[77].

En este punto es casi inútil recordar otras expresiones plautinas, como la atribuida en el *Bacchides* al astuto esclavo Crisalo, preocupado por lo que le ocurrirá cuando el patrono descubra sus líos: *"Facietque extemplum Crucisalum me ex Chrysalo"*, "Me transformaré enseguida de Crisalo en Crusialo"[78]. Un juego de palabras difícilmente traducible, cuyo sentido por lo demás está clarísimo: Crusialo significa literalmente "el que salta a la cruz". Plauto alude evidentemente al hecho de que no siempre se izaba a los condenados hasta la cruz; algunas veces eran obligados a subir solos, como Crisalo pensaba que podía ocurrirle y como ocurría a innumerables esclavos, obligados a subir a las cruces por infinitos motivos, por lo que

---

una primera acción) que podía suponer a Rabirio únicamente una multa. La hipótesis sin embargo fue criticada y considerada sin fundamento por E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, I, Milán 1926, pág. 214 y sigs. Entre la amplia literatura posterior véase E. J. Philipps, *The Prosecution of G. Rabirius in 63 b C.,* en *Klio* 56 (1974) 87 y sigs.; L. Haves, *L'arrière-plan politique du procès de perduellio contre Rabirius*, en *Acta Classica Universitatis Debrecensis* 12 (1976) 19 y sigs., y por último, B. Santalucia, *Alle origini del processo penale*, cit., pág. 55, n. 24, con más bibliografía.

[76] Cicerón, *pro Rab.*, 5, 16.

[77] Plauto, *Miles*, 372. Cfr. también *Miles*, 279.

[78] Plauto, *Bacch.*, 362.

parece muchas veces tan fútiles como para ser absolutamente insensatos. ¿Cómo definir de otro modo el comportamiento de aquel patrono que, habiendo encargado a un esclavo que sirviese la mesa, lo hizo crucificar porque había mordisqueado un trozo de pescado o bebido un sorbo de salsa todavía caliente? Quien se plantea la cuestión es Horacio, en la tercera *Sátira* del primer libro,[79] y la respuesta es muy significativa: aquel patrono está loco. Más allá del juicio sobre la insensatez, Horacio no parece tener otra cosa que añadir, no hace la más mínima alusión a la crueldad del hecho. ¿Por qué habría tenido que hacerlo? La vida de un esclavo dependía sólo de su patrono, que podía disponer de él como le parecía. Si decidía matarlo lo hacía clavándolo en la cruz, como hacían con regularidad –precisamente– los que decidían ejercer sus derechos, cualquiera que fuese el motivo y también si no existía tal motivo.

En la sexta *Sátira* de Juvenal, una mujer y un marido discuten: "¡Crucifica a este esclavo!", dice la mujer. El marido intenta alguna resistencia: "¿Qué crimen ha cometido para merecer semejante suplicio? ¿Quién ha sido el testigo? ¿Quién lo acusa? Escucha, ¡nunca se reflexiona demasiado cuando se trata de una vida humana!". "Necio, ¿acaso el esclavo es un hombre? De acuerdo, no ha hecho nada. ¡Pero quiero que se haga así, lo ordeno! ¡Que el motivo sea mi voluntad!"[80]. Obviamente el diálogo tiene el objetivo (acostumbrado en Juvenal) de mostrar la maldad de las mujeres, su insoportable arrogancia, prepotencia, presunción y disolución. Pero más allá de los excesos personales del autor y del género literario del que es tal vez el mayor exponente, el pasaje permanece como altamente significativo. Además, la caracterización de la cruz como *servile supplicium* encuentra confirmación en las fuentes más diversas. Veamos algunos ejemplos.

En Tácito, muere crucificado el liberto Asiático. Por el *De Bello Hispanico* sabemos que César hizo crucificar en Hispania[81] a tres esclavos[82]. Cicerón, en el alegato *pro Cluentio*, acusa a la madre del acusado de haber hecho crucificar a un esclavo tras haberle cortado la lengua (pero la acusación no era de crueldad por la crucifixión: lo que era grave era el corte de la lengua, con el que había impedido al esclavo decir lo que sabía del asunto)[83]. Por Flavio Josefo sabemos de una mujer sometida al terrible suplicio a pesar de su sexo, presumiblemente porque se trataba de una antigua esclava[84]. En este punto continuar serviría sólo para redactar una larga y monótona lista de atrocidades. Nos basta con haber encontrado confirmación del hecho de que la muerte en la cruz de un hombre libre, cuando se decretaba excepcionalmente, era un hecho que provocaba en los romanos desconcierto y espanto; incluso en la hipótesis –para limitarnos a un

---

[79] Horacio, *Satiras*, 1, 3, vv. 80-81.
[80] Juvenal, *Satiras*, 6, 219 y sigs.
[81] Tácito, *Historias*, 4, 11.
[82] César, *Bell.Hisp.*, 20, 5. Reseña de otros textos en J. Lipsius, *De cruce*, cit., págs. 26-28.
[83] Cicerón, *pro Cluent.*, 187.
[84] Josefo, *Antigüedades Judías*, 18, 69, sig.

ejemplo celebérrimo– de que este hombre fuese un personaje como Gavio, acusado de ser un espía de los esclavos rebeldes de Espartaco.

Que Espartaco y los rebeldes que con él combatieron fuesen crucificados era algo normal. Cuando en el año 71 a. de C. los seis mil esclavos supervivientes al último encuentro contra Craso fueron clavados en otras tantas cruces que bordearon la carretera entre Capua y las puertas de Roma, la opinión publica romana –por lo que parece– no se sintió particularmente perturbada[85]. Para ellos fue mucho más atroz –precisamente– la crucifixión de P. Gavio, *civis romanus*, al que se dio muerte en Mesina por orden de Verres con la mirada dirigida hacia la patria que había traicionado[86].

La idea de un ciudadano romano pendido de una cruz era inaceptable y para proporcionar una confirmación a mayores están los aterradores informes sobre la muerte de un personaje cuya gloria (en la propaganda nacional) había llegado a superar incluso esta prueba, conscientemente afrontada para no romper un juramento y superada con tal valor y dignidad que consagraba las virtudes morales de un hombre que unía en sí las características del héroe y las del mártir.

El suplicio de Atilio Régulo

En el transcurso de la primera guerra púnica, en el año 255 a. de C., el general romano Atilio Régulo cayó prisionero de los cartagineses. Éstos, para conseguir la liberación de sus compatriotas prisioneros a cambio de su libertad y de concluir con Roma un tratado de paz, enviaron a Régulo a Roma encargándole de presentar ante el Senado sus condiciones. Pero Régulo, que ponía la gloria de Roma por encima de su vida, exhortó al senado a resistir cualquier tipo de presión y para no incumplir el juramento de regresar a Cartago, hecho en el momento de la liberación, regresó heroicamente a tierra enemiga. Se trata, así pues, de un héroe nacional, exaltado por una propaganda alimentada con una retórica no pocas veces tan altisonante como vacía, que murió a manos de los cartagineses que lo clavaron a una cruz.

Régulo, escribe Séneca, "venció el terror humano suscitado por las cosas espantosas *(terribilia)*. Al igual que Mucio Escélova venció el terror del fuego y Sócrates el del veneno, Régulo venció el terror de la cruz"[87]. Sigue contraponiendo el valor del héroe a la blandura de Mecenas e ironiza sobre el hecho que el último "estaba despierto sobre cojines de pluma del mismo modo que Régulo en la cruz"[88]. Así pues se crucificó a Régulo

---

[85] Las fuentes más importantes sobre Espartaco son las *Historias* de Salustio. Cfr. además Plutarco, *Craso*, 8 y sigs., y *Pompeyo*, 21, así como (menos fiable) Apiano, *Bell. civ.*, 1, 14, 116 y sigs. Sobre su figura véase A. Guarino, *Spartaco*, Nápoles 1979.

[86] Cicerón, *Verrinas*, 2, 5, 13 y sigs.

[87] Séneca, *Epístolas*, 98, 12: *"Singula vincere iam multi: ignem Mucius, crucem Regulus, venenum Socrates"*.

[88] Séneca, *Prov.*, 3, 9 sig.: *"Tam vigilabat in pluma quam ille in cruce"*.

en una cruz que, según Silio Itálico, miraba a Occidente[89]. Según Floro, tras haber soportado la cárcel con la misma majestad regia con la que sufrió el tormento de la ejecución[90]. Por último, Tertuliano, que hace de Régulo un mártir pagano, afirma que "fue el primero en asumir voluntariamente la crueldad multiforme e increíble de la cruz"[91]; en cualquier caso, Régulo quedó como símbolo del valor romano y de la barbarie cartaginesa.

¿Acaso debemos considerar estos relatos como un indicio a favor de la hipótesis de un origen cartaginés de la crucifixión?[92]. O, al menos (puesto que la crucifixión –aunque bajo formas diversas– se usaba desde hacía siglos en Oriente), ¿hemos de asumir de estos relatos que los romanos la conocieron por medio de los cartagineses, a partir del momento en el que, en el siglo V comenzaron a mantener relaciones comerciales con éstos?[93].

Prescindiendo del hecho que los romanos, cuando entraron en contacto con los cartagineses, ya estaban desde hacía tiempo en contacto con el mundo griego (y por lo tanto ya conocían el *apotympanismos*), la investigación de las presuntas importaciones de un suplicio es una cuestión ociosa. Lo que nos interesa, más allá de sus orígenes, es el uso que hace un pueblo de un suplicio determinado, el significado y la función que le atribuye y los comportamientos que con él se sancionan. Además, refiriéndonos de forma específica al suplicio de Régulo, la hipótesis del origen cartaginés de la crucifixión, además de ociosa, carece de todo tipo de fundamento. En efecto, los autores más antiguos no hacen la más mínima referencia a la cruz.

En el relato de Tuditano, cónsul en el año 206 a. de C., transmitido por Aulo Gelio, los cartagineses proporcionaron a Régulo un veneno de efecto diluido y lentísimo. De acuerdo con sus intenciones Régulo debería vivir lo bastante para persuadir a los romanos de que cambiasen. Cuando Régulo regresó a Cartago (cosa de la que no estaban seguros cuando lo soltaron) le reservaron una muerte particularmente atroz, pero diferente de la cruz. Le impidieron dormir y lo hicieron morir de insomnio[94].

Según el relato de Tuberón, jurista y analista de la época de César (también transmitido por Gelio), Régulo, por el contrario, fue sometido a un suplicio diferente. Tras encerrarlo en un lugar completamente oscuro, se le expuso repentinamente en pleno día a la luz cegadora del sol, con los párpados cosidos hacia arriba y hacia abajo[95].

---

[89] Silio Itálico, *Punic.*, 2, 340-344. Cfr. 435.

[90] Floro, 1, 18, 22-25: *"Nec ultimo sive carceris seu crucis supplicio deformata maiestas"*.

[91] Tert., *ad. Nat.*, 1, 18, 3.

[92] En este sentido C. D. Peddinghaus, *Die Entstehung der Leidensgeschichte*, Heidelberg 1965, pág. 24 y sigs.

[93] Según Polibio el primer tratado comercial entre Roma y Cartago se remontaría al año 509 a. de C. (Polibio 3, 23). Aunque la noticia del tratado es históricamente discutible se la considera como un elemento del que deducir la existencia de intercambios comerciales y culturales muy antiguos.

[94] Tudit. en Gelio, *Noches Áticas* VII (VI), 4, en *principio* e *in fine*.

[95] Tuberón también en Gelio, *Noches Áticas* VII (VI), 4.

Por lo tanto no hay ninguna alusión a la cruz ni en Tuditano ni en Tuberón, como tampoco en Cicerón y en Horacio. El primero se limita a preguntarse por qué el cuerpo de Régulo se vio sometido a la crueldad de los cartagineses[96], mientras que Horacio, en la tercera oda, se limita a decir que cuando Régulo decidió regresar a Cartago "sabía lo que le preparaba el bárbaro torturador"[97].

Por lo tanto, la tradición que presenta a Régulo crucificado es bastante poco creíble. Su finalidad era, evidentemente, por una parte la de insistir en la *crudelitas* de los enemigos que se habían atrevido a aplicar sobre un ciudadano romano una muerte servil (tal vez también con la intención de justificar el trato reservado a los prisioneros cartagineses, cuando la noticia de la muerte de Régulo llegó a Roma; pero sobre esto volveremos más adelante); y por otra parte su objetivo era crear un héroe que a esta *crudelitas* contrapusiese una capacidad casi sobrehumana para resistir al más infame de los suplicios, negando con una romanidad invencible la imagen horrible de una muerte que, para quien no era romano (ni tampoco era Atilio Régulo), quitaba no sólo la vida, sino también la dignidad de hombre.

Con la hipótesis de Régulo crucificado cae también la hipótesis del origen cartaginés de la cruz. Si se quiere hablar de una importación, la hipótesis oriental es ciertamente bastante más plausible. Pero en todo caso se trata de una hipótesis que no quita nada a la originalidad de la crucifixión romana. En efecto, los romanos, a diferencia de los persas, los griegos y los cartagineses, realizaban el suplicio de la cruz con una técnica y una crueldad sanguinaria absolutamente peculiares e inéditas, pues fijaban al reo a la cruz perforando sus manos y sus pies con clavos.

Originalidad de la crucifixión romana: técnica de la construcción y de la ejecución

Tal como hemos dicho ya varias veces, la crucifixión romana era bastante diferente del suplicio griego al que por comodidad y conveniencia habíamos dado este nombre, es decir, el *apotympanismos*. Así pues, para comprender cuáles eran sus particularidades es necesario recordar brevemente sus modalidades de ejecución.

Cruz humilde y cruz sublime, cruz "immissa" y cruz "commissa". La cruz romana estaba compuesta por dos maderos separados entre sí que se unían adoptando la forma de cruz sólo en el momento final de la ejecución. Estos dos maderos se llamaban *stipes* y *patibulum*[98].

---

[96] Cicerón, *De natura deorum*, 3, 32, 80.

[97] Horacio, *Carm.*, 3, 5, 49-50.

[98] Entre la amplia bibliografía sobre el tema, además del varias veces citado y fundamental J. H. Lipsius, *De cruce*, véase H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, Breslau 1978; U. Holzmeister, *Crux Domini atque Crucifixio*, Roma 1934; F. H. Hitzing, art. *Crux* en *PWRE*, VI², col. 1730; J. Blinzer, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960, trad. italiana, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, y M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, cit. Obviamente éste no es el

El *stipes* era la parte vertical de la cruz. Era un tronco, un puntal de madera habitualmente, si bien no necesariamente clavado en la tierra de modo permanente, dispuesto para acoger al eventual condenado. Según los casos estos puntales eran de altura diversa. Normalmente eran poco más altos que un hombre, de tal modo que los pies del condenado se encontraban a pocos centímetros del suelo. En este caso, los *stipites* (seguidamente unidos al madero horizontal llamado *patibulum*) daban a lugar las cruces llamadas *humiles*, que exponían a los condenados, entre otros tormentos, a las mordeduras de lobos famélicos que les arrancaban las carnes, a los que se añadían (en este caso, como es obvio, independientemente de la altura del *stipes*) los picotazos de los buitres atraídos por el olor de la sangre[99]. Debido a estas características, la *crux humilis*, además de satisfacer la habitual y difusa necesidad de represión parece que se prestaba en ocasiones a satisfacer instintos de crueldad particulares y completamente personales. Entre las horribles diversiones que complacían a Nerón, cuenta Suetonio, estaba por ejemplo la de envolverse en la piel de una fiera, hacerse colgar de una gavia y arrojarse sobre las ingles de los desgraciados (tanto hombres como mujeres) previamente crucificados en *stipites* evidentemente *humilis*[100]. O también, bajo Domiciano el célebre bandido Laureolo fue fijado a una cruz (evidentemente también *humilis*) en el anfiteatro y terminó descuartizado por un oso de Caledonia[101]. Pero prescindamos de los usos excepcionales de la cruz baja y vayamos a su uso normal. Éste era el consistente en dar muerte a miles y miles de esclavos y, posteriormente, de rebeldes, de bandidos, de malhechores de pequeño o gran alcance[102], para mayor edificación de todos aquellos que, por lo demás habituados a la terrible contemplación del suplicio, presumiblemente no tenían buenas intenciones para el futuro. Ni tan siquiera cuando, con la laudable esperanza que ello confiriese mayor valor intimidatorio a la ejecución, los *stipites* (llamados en estos casos *sublimes*) eran tan altos que se veía agonizar al condenado, con los pies a un metro de la tierra –ejemplo viviente y desfalleciente de ignominia– tanto por los espectadores situados al pie de la cruz como por los que estaban alejados. Tal como habría ocurrido a Ati-

---

lugar para discutir el valor historiográfico de los numerosos estudios que afrontan el problema de la crucifixión con el fin de reconstruir el proceso de Jesús. Sin embargo es inevitable subrayar que no pocas veces su objetividad es bastante escasa: sobre el claro espíritu antijudío de Blinzer, por ejemplo, véase en último lugar W. Fricke, *Standrechtlich gekreuzigt. Person und Process des Jesus aus Galiläa* (1987), trad. italiana, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, Milán 1989. Y sobre la perspectiva ideológicamente diferente pero científicamente discutible de Fricke véase F. Lucrezi, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione* en *Labeo* 36 (1990), pág. 125 y sigs. Para el jurista, entre las contribuciones más recientes y más interesantes conviene señalar D. Cohen- C. Paulus, *Zum Prozess Jesu*, en *ZSS* 1985, 437 y sigs. (con especial referencia al derecho romano véanse las págs. 445 y sigs.).

[99] Horacio, *Epod.*, 5, 99.

[100] Suetonio, *Nerón*, 29, y Dion Casio, 62, 13, 2.

[101] Marcial, *Spectac.*, 7.

[102] Cfr. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., 1966, pág. 192 y sigs. y 350 y sigs., y M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, cit., pág. 81 y sigs.

lio Régulo en el relato por lo demás incierto de Silio Itálico[103]; y como ocurrió a Cristo, fijado a una cruz tan alta que cuando, ya moribundo, gritó "Tengo sed", el soldado que mojó sus labios con la *posca* (la mezcla de agua y vinagre que los guardias tenían consigo) se vio obligado a hacerlo con una esponja fijada en la punta de una caña[104].

Cruces de altura diferente, por lo tanto, pero también cruces de forma diferente, pues la técnica de construcción del instrumento no siempre era la misma.

El *patibulum*, como hemos dicho, era una viga separada y autónoma que se unía al *stipes* sólo en el momento en que se daba muerte al condenado y que llegaba al lugar del suplicio junto con el condenado, o mejor cargado sobre sus espaldas y con sus muñecas atadas a él por medio de cuerdas.

"Que lleve el patíbulo por la ciudad y que después se le fije a la cruz", leemos en la *Carbonaria* de Plauto[105]. También es explícito Artemidoro: "El que debe ser clavado a la cruz, primero la lleva"[106]. Así pues, la cruz sólo adoptaba su forma característica en el momento final de la ejecución. Pero, como decíamos, la forma no era siempre la misma.

A veces se preparaba en el *patibulum* una muesca destinada a apoyarse sobre un resalte en el extremo del *stipes*, de modo que la cruz resultante, llamada *crux commissa*, tenía forma de T. Por el contrario otras veces la muesca se preparaba en el *stipes*, de forma que su parte superior, sobrepasando el punto de unión con el *patibulum*, formaba una cruz con cuatro brazos, llamada *crux immissa* o *capitata*[107].

El uso de los clavos: la inscripción de Pozzuoli y el Santo Sudario. Henos aquí, tras este reconocimiento sumario del instrumento de suplicio[108], prestos a encarar el problema cuya solución, junto a los elementos de los que ya disponemos, permite responder finalmente a la cuestión de la que habíamos partido: ¿el suplicio en el árbol *infelix* era verdaderamente una crucifixión, como sostuvieron todos lo que, de Mommsen en adelante, han seguido las indicaciones de Lipsius?

En este punto (puesto que el suplicio del árbol preveía que se atase al reo con una cuerda) surge necesariamente la consideración de la debatidísima cuestión de los clavos. ¿Estamos seguros de que la crucifixión romana preveía el uso de clavos?

En realidad las fuentes dejan pocas dudas al respecto.

En la *Mostellaria* de Plauto el esclavo Tranión promete un talento a quien consiga descender de la cruz, "pero con la condición que sus manos y sus pies estén clavados dos veces"[109].

---

[103] Silio Itálico, *Punic.*, 2, 435 y sigs.

[104] Marcos, 15, 36, y Juan, 19, 28-29.

[105] Plauto, *Carb.*, 2.

[106] Artemidoro, *Oneir.*, 2, 56.

[107] J. H. Lipsius, *De cruce*, cit., fol. 15 y sigs., y J. Thoby, *Le crucifix des origines au Concile de Trente. Étude iconographique*, Nantes 1959, pág. 2.

[108] Más informaciones en J. Thoby, *Le crucifix*, cit.

[109] Plauto, *Mostell.*, 359-360.

Por su parte Séneca equipara los deseos *(cupiditates)* a las "cruces a las que cada uno de nosotros se clava con sus manos" [110]. Sabemos por Lucano que los clavos de las cruces se utilizaban para realizar sortilegios [111]. Para terminar, los Evangelios atestiguan que Cristo fue clavado a la cruz [112]. Pero curiosamente es precisamente a partir de la descripción de la muerte de Cristo que surgieron las dudas y debates añejos sobre la esencial y contestada necesidad del uso de clavos.

En efecto, en un pasaje de Tertuliano leemos que Cristo fue el único a quien se crucificó *"tam insigniter"* [113]. Cuando lo leyó Mommsen pensó que la particularidad de la ejecución de Cristo consistía, precisamente, en el uso excepcional, o al menos no habitual de clavos. Desde este punto de vista, el suplicio del árbol (al que no se clavaba al reo sino que se le ataba con una cuerda) podía muy bien ser una forma primitiva de crucifixión. Pero ante el testimonio concordante de las fuentes, esta hipótesis nos deja extremadamente perplejos.

Al decir que Cristo fue el único en ser crucificado *tam insigniter,* Tertuliano, en primer lugar, no pensaba en los clavos (como queda claro a la luz de lo que hemos visto sobre las técnicas de construcción de la cruz), sino al uso de una cruz especialmente alta y visible o bien, para usar el término romano, de una cruz "sublime", como lo fue, precisamente, la reservada a Cristo.

En segundo lugar –para probar de modo incontrovertible que se clavaba a los crucificados– a los testimonios ya examinados se añade otro, inequívoco, de una inscripción publicada en el año 1967 que contiene algunas reglas (las únicas reglas jurídicas sobre la materia de las que tenemos conocimiento) sobre posibles modos de crucificar a los esclavos delincuentes [114].

En las líneas 8-10 de la inscripción (que data de los primeros años del principado) leemos que si el patrono decidía encargarse de la ejecución privadamente tenía que dirigirse a un *redemptor,* cuya tarea consistía en proporcionar el material necesario para ejecutarla, es decir, las vigas, cadenas y cuerdas para los fustigadores *(asseres vincula restes verberatoribus)*, y tenía que retribuir a los operarios que habían colaborado en la construcción de la cruz, los fustigadores y el verdugo con una suma fijada por la propia *lex.* Las cuerdas de las que habla la inscripción no servían para asegurar al condenado a la cruz, por lo tanto, sino a fustigarlo. Pues que se fijaba al condenado a la cruz con clavos queda asegurado por las líneas 11-14, que preveían la posibilidad de que el patrono, aunque se ocupase personalmente, pidiese que la ejecución tuviese lugar *publice*, es decir, bajo la supervisión de los magistrados municipales. En este caso, los instrumentos materiales de la ejecución, que tenían que suministrarse gratuitamente,

[110] Séneca, *Dial.,* 7, 19, 3.

[111] Lucano, 6, 543.

[112] Lucas, 23, 26-33; Juan, 19, 17-20; Marcos, 15, 21-27; Mateo, 27, 32-44.

[113] Tertuliano, *adv. Marcionem*, 3, 19.

[114] La inscripción fue publicada por L. Bove, *Due nuove iscrizioni di Pozzuoli e di Cuma,* en *Rendiconti Accademia Archeologia Lettere Belle Arti Napoli,* 41, 1967, 207 y sigs.

se enumeran de este modo: cruces, clavos, brea y antorchas. Abramos un pequeño paréntesis para explicar para qué servían la brea y las antorchas. Según una hipótesis, para atormentar al condenado a la cruz con hierros candentes; según otra (sostenida por quien considera que la inscripción no se refiere sólo a la crucifixión, sino también a otros suplicios), para ejecutar a los delincuentes a los que se había decidido quemar vivos[115]. Pero lo que queda claro es que a los crucificados, fuesen torturados o no con hierros candentes, se les clavaba. Llegamos de este modo a un último problema cuyo interés histórico sería en realidad inexistente y del que podríamos prescindir tranquilamente si su solución no aportase, inesperadamente, una confirmación a mayores de los testimonios hasta aquí examinados.

Abunda la iconografía de imágenes del Redentor con los clavos plantados en medio del metacarpo. El Santo Sudario (considerado durante siglos un documento histórico por los numerosos estudiosos de la crucifixión impulsados por exigencias más religiosas que históricas) parece indicar por el contrario que los clavos no se fijaban en la mano, sino en medio del carpo, es decir, en la línea de flexión de la muñeca. Así pues, demostrar que los clavos se plantaban en el carpo significaba valorizar la autenticidad de la reliquia. ¿Pero cómo demostrarlo? Aunque pueda parecer increíble, con una serie de experimentos inauditos y macabros sobre cadáveres, llevados a cabo por el doctor B. Barbet y expuestos en el libro *La passione di N.S. Gesù Cristo secondo il Chirurgo*[116]. De algunos de estos experimentos (como, por ejemplo, los destinados a establecer qué ángulo adoptaban los brazos tensados por el peso del cuerpo, o cuál era el ángulo de flexión de las piernas y de las rodillas) podemos, afortunadamente, prescindir, así como podemos prescindir del debatido problema de la técnica del clavado de los pies al *stipes*: ¿un clavo para cada pie, como piensan algunos, o bien un solo clavo que atravesaba los dos pies cruzados, y más precisamente, el pie izquierdo posado de plano sobre el madero y el pie derecho deslizado bajo el izquierdo?[117].

Los únicos detalles anatómicos relativos a la técnica del suplicio y los únicos experimentos macabros en la materia que nos pueden interesar en alguna medida son los destinados a mostrar que los brazos se clavaban en el *patibulum* con dos clavos fijados no en el metacarpo sino en la línea de flexión de la muñeca, cosa que, en efecto, fue demostrada por Barbet. Las manos atravesadas por clavos, demostró, no sostenían el peso del cuerpo

---

[115] Discusión del problema en P. De Martino, *I supplicia nell'iscrizione di Pozzuoli*, en *Labeo* 21 (1975) 211 y sigs.; ahora en *Diritto e società nell'antica Roma*, Roma 1979, pág. 496 y sigs.

[116] Edición original francesa *La passion de N.S. Jésus Christ selon le Chirurgien*, Issoudun, Dillen et Cie. Editeurs, 1950, trad. italiana, Turín 1951. Del mismo autor véase también *Le cinque piaghe di Cristo*, Turín 1939.

[117] Para el uso de un clavo para cada pie véase J. Blinzer, *Il processo di Cristo*, cit., pág. 349. Para la hipótesis de la crucifixión con tres clavos véase por el contrario J. Thoby, *Le crucifix*, cit., pág. 5. Entre la amplia bibliografía sobre el tema véase J. J. Collins, *The Crucifixion of Our Lord and Some Medical Data*, en *The Catholic Biblical Quarterly* 12 (1950) 171 y sigs. Resumen del debate en J. Thoby, *Le crucifix*, cit., págs. 5-6.

sino que se desgarraban haciendo que el cuerpo se cayese. Sin embargo, las muñecas sostenían el cuerpo perfectamente: el clavo fijado en el espacio de Destot se bloqueaba fácilmente por los huesos en torno a este espacio (capitado, uninado, semilunar, piramidal) además de por el ligamento anular anterior, y constituía un punto de apoyo muy sólido[118].

Se trata en verdad de experimentos difíciles de creer, los ejecutados sobre *corpore vili* (tal como se consideraba evidentemente al cadáver) y sufragados –según su autor– por la autoridad del Santo Sudario[119]. Por no hablar, después, de las conclusiones extraídas del presupuesto de la indiscutible autoridad del Santo Sudario como documento histórico[120]. Pero si se han recordado estos experimentos existe una razón. Más allá de la lógica y de los intentos que los han inspirado, algunos de ellos han llevado a resultados de algún modo utilizables históricamente. La anatomía confirma el testimonio por lo demás inequívoco de las fuentes. Si los clavos se plantaban en el carpo, la crucifixión con clavos era posible. Ningún obstáculo técnico se interpone a la posibilidad de creer que se clavase a los condenados a la cruz.

En este punto se hace evidente por qué Cicerón, para hacer creíble la acusación dirigida a Labieno de haber intentado hacer crucificar a un romano según los contenidos de la *lex horrendi carminis* (de acuerdo con la cual, como sabemos, el condenado debía ser atado a un árbol con una cuerda), se ve obligado a omitir la palabra *reste* (es decir, con la cuerda, precisamente): porque[121] en Roma se crucificaba con clavos.

El testimonio del discurso *pro Rabirio* (el único que identifica el suplicio en la *arbor infelix* con la crucifixión) termina por lo tanto de perder su valor. La caracterización del suplicio en la *arbor infelix* como una crucifixión se muestra claramente como un habilísimo recurso retórico destinado a descalificar a Labieno y, como consecuencia, la acusación que éste dirigía contra Rabirio. Evidentemente, nada podía poner tan mal a Labieno como hacer creer que había intentado crucificar a un ciudadano. La interpretación ciceroniana de la *lex horrendi carminis* es conscientemente falsa. Por lo demás no queda ninguna huella de la presencia de la cruz entre los instrumentos de muerte de Estado durante la época monárquica o republicana. La cruz pasó a formar parte del panorama de los suplicios de Estado

[118] Cfr. también C. Nardi, *Il processo di Gesù "Re dei Giudei"*, Bari 1966, pág. 155 y sigs. (en especial pág. 158, n. 6).

[119] La tesis de Barbet ha sido criticada por P. Caligaris, *La Crocifissione*, en *Paideia* 7 (1952) 218 y sigs., que vuelve a proponer la hipótesis del clavo en la palma, junto al cual se utilizarían cuerdas atadas a las muñecas del condenado para sujetar el cuerpo del condenado, así como el *suppedaneum* que sostenía los pies.

[120] Amplia bibliografía y ejemplos en J. Blinzer, *Il processo di Gesù*, cit., pág. 340. Como a uno más entre muchos, se envolvió a Cristo en el sudario mientras su corazón todavía latía. Sin embargo obseva Blinzer que, "en general, recurriendo al Santo Sudario de Turín se ha impedido, más que promovido, una clarificación del aspecto médico de la muerte de Jesús" (p. 342, n. 54).

[121] Así, W. H. Oldfather, *Livy I, 26*, cit., pág. 57.

sólo a partir de la época imperial, cuando el suplicio antaño servil se extendió también a los hombres libres, y más precisamente (cosa por cierto no casual, vistos sus orígenes) a los delincuentes de condición social inferior *(humiliores)*[122].

La aparición de la cruz en el jardín de los suplicios fue por lo tanto tardía y relativamente breve. En efecto, bajo Constantino "el madero", cuyo recuerdo estaba entonces ligado a la muerte del Cristo, fue abolido y dejó su lugar a un nuevo instrumento de muerte denominado *furca*[123].

Árbol infeliz y horca

El intento de aislar las modalidades del suplicio en el árbol, llevado por vías a veces retorcidas, pero que sin embargo era necesario seguir, nos ha permitido excluir la validez de las dos hipótesis más difundidas. El suplicio en el árbol no era ni un ahorcamiento ni una crucifixión. Pero la aparición de la *furca* sobre nuestro camino, al término de la historia de la cruz, sugiere una tercera hipótesis o, al menos, una tercera vía que en este momento es indispensable explorar.

Aunque hemos tropezado con la *furca* sólo cuando, siguiendo las experiencias de la cruz, hemos llegado a la antigüedad tardía, el instrumento así denominado (o, al menos, uno de los instrumentos así denominados) existía ya desde hacía muchos siglos en Roma, y se utilizaba con una notable frecuencia también en época republicana.

Así pues, el problema que se plantea es el siguiente. ¿Es posible que entre la *furca* republicana y el suplicio en el árbol existiese alguna relación? La cuestión es a primera vista extemporánea, pero en realidad no lo es. En efecto, para sugerir la hipótesis de una posible relación está un pasaje de la ahora bien conocida para nosotros descripción liviana del proceso de Horacio. Se trata más en concreto del pasaje en el que el padre del héroe, al explicar a los romanos el espectáculo al que se verían obligado a asistir si condenasen a su hijo, describe a este "atado *sub furca*, torturado por las vergas"[124].

---

[122] Sobre el sistema "binario" del derecho criminal romano (*dual-penalty System*) que normalmente preveía penas diferentes para el mismo crimen, de acuerdo con la posición social del reo, véase P. Garnsey, *Social Status and Legal Privileges*, cit., en especial pág. 103 y sigs., en donde se encuentra también la lista de los crímenes castigados con la crucifixión.

[123] De Aurelio Víctor 41, 4, y Sozom., 1, 8, se desprende que Constantino abolió la muerte en la cruz. Por lo que respecta a la fecha se considera que la última referencia oficial a este suplicio se encuentra en *Cod. Theod.*, 9, 5, 1, del año 314. La fecha precisa de la abolición es, en todo caso, desconocida. Según Gotofredo (*ad Cod. Theod.* 9, 40, 2) sería el 21 de marzo del año 315, fecha de la constitución que prohibió marcar con fuego a los esclavos (y que también habría prohibido la cruz). Por el contrario, según Mommsen (*Le droit pénal*, cit., 921) se habría tomado la decisión durante los últimos años del reinado de Constantino. Véase en todo caso sobre el tema P. Franchi de'Cavalieri, *Della furca e della sua sostituzione alla croce*, cit., pág. 63 y sigs.

[124] Livio, 1, 26, 10.

¿Cuál es, por lo tanto, la relación entre la *furca* y el árbol infeliz? Para responder a la cuestión, en este caso, estamos obligados a remontarnos en el tiempo, comenzando por lo que sabemos de la *furca* cuando –en la antigüedad tardía– hizo su aparición entre los instrumentos de la ejecución capital. ¿Es posible que Livio aluda a un instrumento similar a éste, cuando habla de la *furca* bajo la cual los conciudadanos habrían tenido que ver atado al héroe que les había proporcionado la victoria sobre los albanos, en caso de haberlo condenado? ¿Cuáles son las relaciones entre la *furca* y el suplicio en la *arbor infelix*?

La "furca" imperial

El primer problema que es necesario encarar, para responder a esta cuestión, es el de la forma de la *furca* imperial y de la muerte que infligía. Se trata desgraciadamente de un problema difícil de resolver pues todo lo que sabemos con certeza acerca de la *furca* de la antigüedad tardía es que proporcionaba una muerte instantánea.

"La *furca* –escribe Isidoro–, denominada vulgarmente patíbulo, casi indicando que tiene la cabeza. En efecto, el condenado muere suspendido y estrangulado por éste. Pero la pena del patíbulo es menor que la de la cruz. El patíbulo mata inmediatamente a los que cuelgan de él, la cruz tortura largamente a los que se clavan en ella"[125].

Así pues, es una muerte instantánea, ¿pero cuál? La respuesta depende por supuesto de la forma del instrumento así denominado. Pero dado que esta forma no se describe jamás las hipótesis son más de una.

Según Lipsius, a partir del siglo IV la *furca* se construiría apoyando sobre dos palos verticales una traviesa horizontal de la que ahorcaría al condenado[126]. En otras palabras, la *furca* tardoimperial tendría que identificarse con el instrumento denominado horca utilizado en Europa durante largos siglos. Pero todo lo que hemos tenido ocasión de ver sobre la aproximación de los romanos hacia el ahorcamiento hace que esta interpretación resulte difícilmente aceptable. Y, sobre todo, es inevitable constatar que la palabra *furca* no se presta a describir semejante instrumento.

En efecto, *furca* significa "madero bifurcado". En la *Suda* leemos que la *furca*, para los romanos, era un *"didymon xylon"*, un madero con dos puntas[127]. Aun imaginando que la *furca* destinada al ahorcamiento estuviese construida utilizando dos ramas bifurcadas como sostén de la traviesa horizontal, la palabra *furca*, en singular, plantea no pocas sorpresas. Si, ciertamente, es posible que en el transcurso del tiempo y durante un largo período un nombre termine por designar algo que ya no tiene ninguna relación con el nombre mismo (como ha ocurrido precisamente en época

[125] Isidoro, *Orig.*, 5, 27, 34 L.
[126] J. H. Lipsius, *De Cruce*, cit., fol. 75 y sigs.
[127] Suidas, *s.v. Fourka.*

moderna con la palabra *furca*), es extremadamente difícil, por el contrario, que desde los orígenes (o en época próxima a éstos) un objeto aparezca indicado por un nombre impropio, incongruente, que no sólo no describe su forma, sino que la describe de una forma diferente. En resumen, era muy difícil que en Roma la *furca* pudiese ser el instrumento descrito por Lipsius. Es más probable, como intentaremos demostrar, que la *furca* romana tuviese la forma que su nombre indica, es decir, una forma de Y.

En efecto, también un madero o un instrumento de madera que tuviese esta forma se podía utilizar para proporcionar una muerte inmediata. Bastaba que la cerviz del condenado se insertase en la confluencia de las dos ramas de la Y, y en ocasiones (pero no necesariamente) se fijaba para mayor seguridad con un madero transversal, el condenado moría inevitablemente en un instante, con la espina dorsal quebrada. Esto era precisamente lo que ocurría a quien era condenado a la *furca* en época tardo antigua[128].

¿De no haber sido así, cómo podríamos explicar la expresión "fijar en la *furca*"? En un pasaje del *Digesto* leemos que los ladrones tenían que ser "fijados en la horca" en el lugar en donde habían cometido sus delitos. ¿Por qué razón? "Para que su contemplación –escribe Calístrato– incline a otros a no cometer los mismos crímenes, y a los parientes y a los afines de los muertos sirva de consuelo ver la pena aplicada en el mismo lugar en el cual los ladrones han cometido los homicidios"[129]. La expresión que describe el suplicio es inequívoca: *"furca figere"*. Junto al verbo *"figere"*, que no puede significar "suspender" (como querrían los defensores de la tesis del "ahorcamiento"), está, como si no bastase, el ablativo *furca*: *en la* horca, por lo tanto, y no *a la* horca, el dativo que se esperaría si los condenados a la horca hubiesen sido ahorcados. Henos aquí llegados, tras remontarnos en el tiempo, al problema que nos interesa más, representado por la *furca* republicana. ¿El instrumento de tortura denominado así, en esa época, era el mismo que en la edad imperial había sustituido a la cruz o era un instrumento diferente?

Precedentes republicanos

El primer elemento a favor de la hipótesis de que se trata, si no de un instrumento diferente, al menos de una utilización diferente del mismo instrumento, es el uso frecuente, ya en el siglo ii a. de C., de la palabra *furcifer*, es decir, "el que lleva la horca". "Antaño –recuerda Isidoro– se llamaba *furcifer* a quien habiendo cometido un delito leve, se veía obligado por el patrono, más con fines infamantes que como castigo, a llevar la horca por la ciudad"[130].

Así pues, gracias a Isidoro, tenemos informaciones preciosas sobre la *furca* republicana.

[128] Así, J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, tr. V. Henry, París 1892, I, págs. 217-218; E. Saglio, art. *Crux* en *DS.*, cit. col 1575; P. Franchi de' Cavalieri, *Della Furca*, cit..,pág. 85 y sigs.

[129] *Digesto*, 48, 19, 28, 15.

[130] Isidoro, *Orig.*, 10.

La primera es que "antaño" la *furca* se ataba a las espaldas del condenado. Esta noticia la confirman muchas otras fuentes a partir de Plauto[131] con una gran abundancia de referencias. La segunda es que no se condenaba a hombres libres a llevàr la *furca*, sino que era de uso exclusivo de esclavos, arrastrados o hechos arrastrar por la ciudad por un patrono que, además de exponerlos a la mofa pública, por un lado demostraba su autoridad y por otro amonestaba a los otros esclavos, suyos o de otro (y les amonestaba de un modo mucho más eficaz que por medio de la palabra), para que obedeciesen sin discusión y sin inconcebibles pretensiones de independencia.

La *furca* en época republicana no era un instrumento para dar muerte. Si por un casual el esclavo había merecido la muerte, se podía utilizar la *furca* para llevarlo hasta el lugar del suplicio. "Un cabeza de familia –escribe Valerio Máximo– había molido a golpes a un esclavo de su propiedad y después lo llevó al suplicio *sub furca*, a través del circo Flaminio"[132]. Además, para aclarar con detalle la forma de esta *furca* está un pasaje de Dionisio de Halicarnaso. Según éste, un ciudadano romano que deseaba que el castigo infligido a uno de sus esclavos fuese especialmente vistoso y ejemplar, había confiado al condenado a los demás esclavos de su propiedad para que, al llevarlo a la muerte, le hiciesen atravesar el Foro y los lugares más importantes de la ciudad. Así pues, para ejecutar sus órdenes los esclavos "tras haber hecho extender los brazos (al condenado) lo ataron a un madero *(xylon)*, que apoyado sobre su esternón y sus hombros llegaba hasta el extremo de las muñecas, y tras haberlo desnudado lo seguían fustigando con las vergas"[133].

A las noticias que ya conocemos Dionisio añade otra muy significativa. El *furcifer*, el que llevaba la *furca*, no sólo era expuesto a la vergüenza pública o, al menos, no siempre era expuesto a ésta exclusivamente. A veces también sufría los despiadados golpes de las vergas. Pero volvamos al problema de la forma de la *furca*. La descripción de Dionisio, que la presenta como un instrumento que inmovilizaba al condenado con los brazos extendidos, podría hacer pensar en un madero cuya longitud fuese suficiente para llegar hasta el extremo de los brazos, en otras palabras, en un instrumento similar al *patibulum* y que sería necesario identificar con él.

Pero una vez más es inevitable recordar que *furca* significa "madero bifurcado". Por lo tanto resulta evidente que no podía ser el *patibulum*;

---

[131] En Plauto la palabra *furcifer*, frecuentemente como insulto: "digno de llevar la horca", aparece en *Pseudol.*, 193; *Mastell.*, 69 y 1172; *Poenulus*, 784. Otras referencias al suplicio, siguiendo con Plauto, en *Casin.*, 389; *Poenulus*, 789-790; *Miles*, 182-184. En otros autores: Horacio, *Sátiras*, 2, 7, 22.

[132] Valerio Máximo, 1, 7, 4.

[133] Dionisio de Halicarnaso, 7, 69. La referencia al esternón (además de a los hombros) sorprende y puede hacer pensar en una gran picota que sujetaba al condenado por el cuello. Pero Dionisio dice que el palo se "apoyaba" sobre el condenado y esto hace excluir el recurso a un instrumento que lo cerraba como, precisamente, la picota. Es más probable que estemos ante una imprecisión de Dionisio.

tenía que ser necesariamente un madero o un instrumento de madera dispuesto de tal modo que tuviese dos puntas, y no sólo dos extremidades, como cualquier madero. Evidentemente, si no era un madero que tuviese naturalmente la forma de Y o de V, se preparaba la *furca* clavando dos tablas o dos maderos de modo que adoptasen esta forma.

Al caer sobre los hombros del condenado con el punto de convergencia de las tablas apoyado sobre el cuello (por lo tanto, como una V o una Y invertida), semejante instrumento lo inmovilizaba con las manos estiradas hacia atrás y hacia abajo, obligándolo a plegar la espalda y ofreciendo al verdugo una doble ventaja. En primer lugar, la de llevar fácilmente al culpable por la calle gracias a una cuerda atada al ángulo formado por la confluencia de los dos palos, fuertemente asegurada de modo que (precisamente puesto que está inserto en un ángulo) no podía desatarse ni tan siquiera si –como resulta obvio que ocurriría– el reo intentaba desasirse. En segundo lugar, si la *furca* no era sólo "ignominiosa", sino también "penal", el madero en forma de V o de Y invertida permitía fustigarlo con más facilidad, golpeando sin dificultad su espalda curvada por el peso, pero completamente descubierta en el interior del "madero bifurcado" que le cubría el cuello y los brazos.

Ésta era, por lo tanto, la *furca* republicana bajo la cual el condenado realizaba el paseo ignominioso o (si su culpa era más grave) sufría por las calles de la ciudad una fustigación destinada a dejarlo más o menos baldado pero en todo caso vivo. Y bajo la cual, en caso de infracciones que mereciesen la pena capital, era llevado a golpes hasta el lugar del suplicio, en donde se le daba muerte de acuerdo con las modalidades previstas por la costumbre o por la ley.

El "arbor infelix" y la fustigación hasta la muerte ("supplicium more maiorum")

Una vez en posesión de los elementos necesarios para comprender el significado, henos de nuevo ante la descripción hecha por Livio del suplicio que debería sufrir Horacio en caso de ser condenado por *perduellio* "atado *sub furca*, torturado por las vergas".

Que con esta expresión Livio aluda al paseo *sub furca* que el héroe habría tenido que realizar para llegar al lugar del suplicio y recibir la muerte (de un modo por lo demás no individualizado), es una hipótesis a descartar por una razón que resulta muy evidente de una última y más atenta relectura de la *lex horrendi carminis*.

"Que se le ate con una cuerda al *arbor infelix*, se le fustigue tanto dentro como fuera del *pomerium*", decía la ley. Atraídos y quizás distraídos por elementos a primera vista más significativos (y ciertamente fundamentales, como el uso del término *suspensio* y la necesidad de que el árbol fuese "infeliz"), los intérpretes han perdido de vista con frecuencia una consideración de importancia determinante. La referencia a la fustigación, en el texto de la ley, es posterior a la *suspensio* al árbol. Así pues, resulta evi-

dente que la fustigación prevista para el traidor no podía ser la sufrida por las calles de la ciudad. Tenía lugar después de que, llevado al lugar del suplicio, se había atado al traidor al árbol.

El apasionante y tortuoso recorrido que, a la búsqueda de la verdad sobre la *lex horrendi carminis,* ha presentado ante nuestros ojos la espantosa imagen de miles y miles de muertos ahorcados, de cadáveres clavados por millares a las cruces o fijados en miles de horcas no ha sido inútil. En efecto, en primer lugar nos ha permitido constatar que ninguno de estos cadáveres era el de un reo de *perduellio*; y cuando comenzábamos a temer que no encontraríamos el hilo conductor en la multitud de nuestras dudas, se nos ha revelado finalmente de qué muerte moría el reo de traición: ligado a la *arbor infelix* se le fustigaba hasta la muerte. De no ser así, si la fustigación a la que se veía sometido sólo hubiese sido una pena accesoria, la ley no habría prescrito "que se le ate (...) se le fustigue", sino "que se le fustigue (...) se le ate".

La *suspensio* era por lo tanto el gesto que permitía la inmovilización del reo en la posición en la que estaba destinado a permanecer hasta que hubiese perdido la vida acabado por los golpes de las vergas[134]. Cuando Livio imagina a Horacio "atado a la horca, atormentado por las vergas" se refiere a este suplicio. Al suplicio capital en el árbol (llamado *furca*: ¿y qué árbol no tiene al menos una bifurcación?), a cuyo tronco se habría atado al héroe para morir según el dictamen de la *lex horrendi carminis.* En otras palabras, al suplicio al que otras fuentes se refieren llamándolo a veces *supplicium more maiorum* o *antiqui moris.* La identidad del *supplicium* en el árbol y el *more maiorum* resulta de un nutrido número de testimonios.

Comencemos por un episodio de la vida de Claudio de naturaleza cruel y sanguinaria. Un día el emperador, de acuerdo con el relato de Suetonio, quiso asistir en Tívoli a un *supplicium antiqui moris.* Puesto que el verdugo enviado a buscar a Roma tardaba en llegar, Claudio para no perderse el espectáculo esperó hasta el atardecer, con los condenados atados al madero *(deligati ad palum)*[135], y cuál era la suerte reservada a estos condenados resulta de un célebre relato de la muerte de Nerón.

Cuando Nerón supo que el Senado lo había declarado enemigo público y había decidido castigarlo *more maiorum*, preguntó de qué suplicio se trataba. Ésta es la descripción de Suetonio: el suplicio consistía en desnudar a la víctima, insertar su cuello en la horca y en golpear su cuerpo con las vergas hasta la muerte" *(nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi)*[136].

---

[134] En este sentido W. Oldfather, *Livy I, 26*, cit., y posteriormente H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome, des origines à la fin de la République*, París 1958, pág. 232; R. M. Ogilvie, *Livy*, cit., págs. 115-116; A. Magdelain, *Remarques sur la perduellio*, cit., pág. 413; A. Watson, *The Death of Horatia*, cit., pág. 444, y B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, cit., pág. 6.

[135] Suetonio, *Claudio*, 34.

[136] Suetonio, *Nerón*, 49.

A diferencia de la *furca* tardo imperial, el cuello de la víctima, en la *furca more maiorum* (variante del suplicio del árbol llevada a cabo utilizando una *furca* construida expresamente), se insertaba de un modo que no provocaba el estrangulamiento, como confirma sin lugar a dudas, además de la lógica, la descripción del *supplicium more maiorum* hecha por Aurelio Víctor. Se fustigaba a muerte al condenado, dice Aurelio, *"collo in furca coniecto"*,[137] es decir, con el cuello acomodado, colocado en la *furca*: colocado con cierta atención, por lo tanto, con la precaución necesaria para evitar consecuencias funestas inmediatas. Colocado, en resumen, de un modo que permitía la ejecución de un suplicio no instantáneo.

También gracias a Suetonio sabemos que Domiciano, tras haber condenado a algunas personas al *supplicium more maiorum*, aterrorizado por la dureza de la pena se desdijo de sus decisiones; también en este caso se trataba de personas culpables de traición a las instituciones (aquí el *crimen maiestatis*)[138].

Con la única excepción de la ejecución a la que quiso asistir Claudio en Tívoli (cuyas razones no se especifican)[139], todas las condenas al *supplicium more maiorum* de las que tenemos conocimiento están relacionadas con delitos de traición[140].

La conclusión de que el *supplicium more maiorum* no era otra cosa que el suplicio previsto por la *lex horrendi carminis* parece casi inevitable. Además, el hecho de que aquellos a los que se condenaba en aplicación de esta ley fuesen golpeados hasta la muerte aparece confirmado por el relato de un conocidísimo episodio.

El suplicio de Marco Manlio Capitolino

En el año 384 se condenó a un hombre por haber intentado restaurar la monarquía. Mientras que los volscos atacaban Roma, en la ciudad había tenido lugar una sedición "de la parte –dice Livio– de donde menos se habría tenido que temer, de un patricio de limpia reputación llamado Marco Manlio Capitolino"[141].

La fama de Manlio estaba ligada a la heroica defensa de Roma durante la ocupación de los galos y la sedición guiada por él (que pasó a la historia como la *manliana seditio*) no sólo era sorprendente, sino simplemente increíble. ¿Cómo había podido ocurrir que quien había salvado el Capitolio (y que como reconocimiento de la importancia de este gesto se le había llamado Capitolino) se convirtiese en un peligro para su ciudad?

---

[137] Aurelio Víctor, *Ep.*, 5, 7.

[138] Suetonio, *Domiciano*, 11. Otros suplicios de este tipo en Tácito, *Annales*, 4, 30; 14, 48 y 16, 11.

[139] Suetonio, *Claudio*, 34.

[140] Así justamente W. Oldfather, *Livy I, 26,* cit., pág. 66, en donde se recogen otros casos en los que se aplicó este suplicio, siempre a traidores.

[141] Livio, 6, 11, 2. Sobre el episodio véase recientemente P. Zamorani, *Plebe genti esercito. Un'ipotesi sulla storia di Roma (509 - 339)*, Milán 1987, pág. 493 y sigs.

En el relato de Livio, Manlio, ya de carácter violento y ensoberbecido por su empresa, había empezado a pensar que no se le honraba como merecía. Por esta razón se habría aproximado a la plebe defendiendo sus argumentos para conquistar su apoyo.

Un día, viendo arrastrar por la calle por deudas a un centurión conocido por sus hazañas militares, Manlio había intervenido en su favor: "¡Pero entonces he salvado el Capitolio inútilmente, si estoy obligado a ver a un ciudadano, compañero de armas mío, reducido a la esclavitud y arrastrado a la prisión como si los galos hubiesen vencido!"[142].

Dicho esto, pagó las deudas del centurión, bendecido por éste y aclamado por la multitud. Su popularidad era tanta que cuando se le arrestó por haber acusado a los patricios de haberse apoderado del oro de los galos fue liberado por el furor del pueblo[143]. Pero cuando llegó al punto de instigar abiertamente a la plebe a la revuelta armada cometió el error que le llevó a la ruina. Llegados a este punto sus proyectos sediciosos preocupaban también a los tribunos de la plebe. Si el pueblo lo escuchase, Manlio causaría la ruina de toda la ciudad. Así pues, para librarse de él, los tribunos de la plebe junto con los tribunos militares con poder consular lo acusaron de haber intentado restaurar la monarquía[144]. Hasta aquí el relato de Livio. ¿Pero cuál fue el destino de Manlio? Junto a la tradición recogida por Livio que lo presenta precipitado desde la roca Tarpeya[145], existe otra tradición, ciertamente más antigua (recogida por Aulo Gelio, que la remite a Cornelio Nepote), que lo presenta fustigado hasta la muerte[146].

En este punto resulta inevitable el recuerdo de la muerte de Espurio Casio, traidor como Manlio y, según una de las versiones de su historia, precipitado como él *e saxo*; según otra, por el contrario, muerto a palos.

Pero entre la historia de Espurio y la de Manlio (para limitarnos a las versiones que los presenta a ambos fustigados hasta la muerte) existe una no pequeña diferencia. La fustigación que mató a Espurio fue un castigo doméstico, la que mató a Manlio fue una pena pública. El relato del suplicio *more maiorum* sufrido por él no contiene ni el más mínimo resquicio para la intervención paterna. La fustigación, en esta versión de su historia, aparece claramente como la pena pública por traición[147].

Conclusiones sobre la "lex horrendi carminis"

Antes de concluir el análisis de la *lex horrendi carminis* queda por encarar un último problema. ¿Cuál fue el momento en el que, en Roma, se

[142] Livio, 6, 14, 4.
[143] Livio, 6, 16-17.
[144] Livio, 6, 18.
[145] Livio, 6, 20, 12.
[146] Gelio, *Noches Aticas*, 17, 21, 24.
[147] De modo diferente W. Oldfather, *Livy I, 26*, cit., pág. 68, según el cual la ejecución de Manlio sería de ámbito doméstico, como la de Espurio.

estableció que los traidores muriesen a golpes, tras haber sido atados al "árbol infeliz"?

La respuesta que se nos presenta casi espontáneamente ante la cuestión es que ese momento debe relacionarse con la prohibición de utilizar el hacha en la ciudad. Pero el uso del hacha en la ciudad, como sabemos, se prohibió al comienzo de la época republicana. La *lex horrendi carminis*, por el contrario, es de época monárquica. Según Livio se aplicó por primera vez para procesar a Horacio durante el reinado de Tulo Hostilio; según Cicerón, en cambio, fue introducida por Tarquino el Soberbio[148]. En todo caso, pese a las dudas que pueden surgir legítimamente ante una tradición que, como ocurre a menudo, concentra hechos y gestos en torno a un personaje convertido en paradigma de virtud o de vicio, la hipótesis más convincente es que el suplicio del árbol se introdujo durante el dominio etrusco (si bien no necesariamente por obra del último rey de Roma).

En efecto, la clasificación de los árboles en *felices* e *infelices* era de origen etrusco. Escribe Macrobio que la lista de estos árboles es obra de Tarquino, escritor de cosas religiosas y de pronósticos etruscos[149], y el análisis de los árboles incluidos en la lista confirma la credibilidad de la noticia así como, con un peso todavía más determinante, la constatación –en esa misma lista– de algunas ausencias singulares. ¿Por qué, por ejemplo, están presentes las formas silvestres del cerezo pero no las cultivadas?, ¿por qué están ausentes el melocotonero *(malus persica)*, el granado *(malus punica)* y el membrillo? La respuesta no puede ser más que una: ninguna de estas plantas se conocía en época de los Tarquinos. Lúculo fue el importador del cerezo cultivado desde el Ponto en el año 73 a. de C.[150]; el melocotonero aparece documentado por primera vez en Columela[151]; el granado sólo aparece a partir de Catón y el membrillo se cultiva sólo desde fines del siglo III[152].

Es más, únicamente considerando la época en la que se redactó la lista se explica por qué el olivo está presente entre los árboles infelices en su forma silvestre *(oleaster)* pero está ausente en su forma cultivada como uno de los *arbores felices*. Como escribe Fenestela, todavía no se conocía el olivo en época de Tarquino Prisco[153]. Sólo así se explica, por último, la ausencia del nogal y del castaño, sólo –precisamente– pensando que la lista se redactó antes del final del siglo VI, presumiblemente en torno al 550 a. de C.[154] y que refleja creencias típicas de la cultura etrusca.

En este punto ciertamente no resulta difícil pensar que haya sido uno de los reyes etruscos quien introdujo un suplicio que se ejecutaba en las ramas

148 Cicerón, *Rab.*, 4, 13.

149 Macrobio, *Saturnalia*, 3, 20, 3. Tarquino habría sido el autor de una traducción del etrusco de una obra sobre los pronósticos extraídos de los árboles que llevaba por título *Ostentarium*, cfr. Macrobio, *Saturnalia*, 3, 7, 2, y Amiano Marcelino, 25, 2, 7.

150 Plinio, *Historia Natural*, 15, 30, 102.

151 Columela, 5, 10, 20.

152 Cfr. J. André, *Arbor felix, arbor infelix*, cit., págs. 37-40.

153 Según Plinio, *Historia Natural*, 15, 1, 1.

154 Véase de nuevo J. André, *Arbor felix, arbor infelix*, cit., pág. 39.

de los árboles infelices. En la supersticiosa cultura a la que pertenecían estos reyes el crimen era un acto que contaminaba y que requería una expiación. Matar a los traidores atándolos a un árbol consagrado a los dioses inferiores, y allí fustigarlo hasta la muerte, significaba ofrecerlo a estos dioses.

Que el suplicio en el árbol tuviese un carácter sacrificial, por lo demás, está claramente confirmado por la prescripción de que "se cubra la cabeza del reo" *(caput obnubito)*. Como sabemos, el cubrir la cabeza era signo de la consagración de la víctima a los dioses. Además, en recuerdo del sentido original del gesto, todavía en plena época republicana, ocurría que quien sabía que estaba cercano a la muerte realizaba espontáneamente este gesto extremo de devoción. Limitémonos a dos ejemplos célebres. En el año 48 a. de C. Pompeyo, cuando vio a sus asesinos, levantó con ambas manos la toga para cubrirse la cabeza y, cuatro años más tarde, en los Idus de marzo, César cuando contempló a Bruto entre los que se aprestaban a matarle, se cubrió la cabeza con el manto[155].

En la *lex horrendi carminis* la prescripción *caput obnubito* confirmaba –evidentemente– que se entregaba al reo a los dioses a los que estaba consagrado el árbol infeliz.

Por último, para una confirmación a mayores del origen etrusco de este suplicio, está la regla según la cual el reo podía ser fustigado "tanto en el pomerio como fuera del pomerio". En efecto, semejante regla no puede ser anterior a la época etrusca. Sólo se explica pensando en la Roma de Servio, bastante más extensa que la determinada por el pomerio quiritario. En otros términos, sólo pensando en la gran Roma de los Tarquinos, a la que la ley hacía evidente referencia[156].

Así pues, el suplicio en el árbol se introdujo hacia el final de la época monárquica. Pero bajo los golpes de las vergas no morían únicamente los reos de *perduellio* condenados en virtud de la *lex horrendi carminis*. La fustigación hasta la muerte (aunque si, en estos casos, no tenía lugar en las ramas de un árbol) estaba reservada también a otros criminales. Entre ellos figuran lo que, con consecuencias funestas para toda la ciudad, se habían unido sexualmente a una *Virgo Vestalis*.

---

[155] Plutarco, *Pompeyo*, 79, 4, y Plutarco, *César*, 66, 6-7. Larga lista de casos análogos en M. Lauria, *Il capo, il volto, gli occhi coperti*, en *Index* 9 (1980) 1 y sigs.

[156] Desarrollando un razonamiento diferente esto observa justamente A. Guarino, *La perduellio e la plebe*, cit., pág. 76. Sobre las características de Roma bajo los reyes etruscos véase en último lugar *La grande Roma dei Tarquini* (catálogo de la exposición a cargo de M. Cristofani, Roma, 12 de junio-30 septiembre 1990), Roma 1990.

XIV

OTRAS FUSTIGACIONES HASTA LA MUERTE

EL AMANTE DE LA VESTAL

Hace mucho tiempo se conservaba una ley en el Atrio de la Libertad cuyo texto se destruyó, como el de muchas otras leyes, durante el incendio de los galos[1]. Esta ley establecía que los amantes de las vestales que habían hecho dejación de su voto de castidad muriesen desnudos, con la horca al cuello como los esclavos y fustigados hasta la muerte en el Comicio. En efecto, según las crónicas, en época de Tarquino Prisco, murió de este modo el amante de la vestal Pinaria[2]. En el 493 a. de C. perdieron la vida bajo las vergas dos cómplices de Opia-Opimia[3]. La misma suerte le correspondió en el año 472 a. de C. al amante de Orbinia[4], en el año 216 a. de C. al escriba pontificio L. Cantilio, cómplice de Floronia[5], y bajo Domiciano, por último, a los estupradores de Cornelia[6].

Se ha debatido largamente cuál era la naturaleza del acto con el que se daba muerte al amante de la vestal. Según algunos se trataría de un castigo doméstico, pues la fustigación del reo, en efecto, no estaba confiada al magistrado sino al Pontífice Máximo. Además, el *Pontifex* era la persona a la que correspondía el control de las vestales y el poder de enviarlas a la muerte. Por lo tanto, en el momento en que castigaba un incesto (ya fuese cuando daba muerte a la vestal, o cuando mataba a su cómplice), el Pontífice Máximo actuaría en el ejercicio de un poder disciplinario análogo al ejercido por los *patresfamilias* cuando mataban a sus hijas impúdicas[7].

[1] Festo, *s.v. Probrum*, pág. 277 L.
[2] Zonaras, 7, 8, 12.
[3] Dionisio de Halicarnaso, 8, 89.
[4] Dionisio de Halicarnaso, 9, 40.
[5] Livio, 22, 57, 3.
[6] Suetonio, *Domiciano*, 8, 5, y Plinio, *Ep.*, 4, 11, 10.
[7] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., pág. 18 sigs.

Por el contrario, según otros, las ejecuciones en cuestión no eran ni ejecuciones domésticas ni actos de jurisdicción criminal, sino ritos de expiación de un acontecimiento que anunciaba la ira divina. En otras palabras, se trataba de la expiación de un *prodigium*[8].

Pero ninguna de estas hipótesis resulta convincente. Prescindamos ahora de la muerte de las vestales, sobre la que ya hemos tenido ocasión de detenernos y a la que, en todo caso, volveremos. Limitémonos por el momento a reflexionar sobre el castigo de sus cómplices. Contra la hipótesis de que se tratase de un castigo doméstico se levantan considerables obstáculos.

En primer lugar, el Pontífice Máximo no era el único que intervenía en la decisión de dar muerte al reo, sino que correspondía a todo el colegio pontifical, cuyo papel era por lo tanto bastante diferente del puramente consultivo que correspondía al consejo doméstico, en el caso de que el *paterfamilias* decidiese convocarlo[9]. El Pontífice Máximo, por otra parte, no tenía ningún poder personal sobre el hombre condenado a morir. Para él, el cómplice de la vestal, era un ciudadano como los demás, ante el cual el único derecho que podía ejercer era –como mucho– el de venganza. Del mismo modo que el padre, por venganza, podía matar al amante de su hija, el Pontífice Máximo –se podría pensar– mataba al cómplice de la vestal. Pero a diferencia del *paterfamilias* el Pontífice no tenía el derecho sino el deber de matar al culpable. A diferencia de los padres él no debía lavar una ofensa privada. El comportamiento del reo, en este caso, había puesto en peligro de modo dramático a toda la *civitas*, profundamente turbada por un acto que, al haber provocado la ira divina, requería una expiación. En efecto, el delito cometido era un delito religioso.

Pero esto no significa, como pensaba Wisowa, que este delito fuese un *prodigium*. El *prodigium* no era el acto que ofendía a los dioses, era el acontecimiento portentoso que denunciaba la ruptura de la *pax deorum*. El hermafrodita y el recién nacido monstruoso, por ejemplo, se consideraban *prodigia*, y como tales se les eliminaba inmediata y drásticamente. Pero su eliminación (como la de todos los "prodigios") no acaecía mediante la fustigación a muerte. Se les ahogaba en las aguas del mar o de los ríos en el transcurso de solemnes ceremonias sobre las cuales tendremos ocasión de volver. La fustigación a muerte del cómplice de la vestal, por lo tanto, era la ejecución de una pena pública[10], cuyo carácter ciudadano proviene, entre otras cosas, del hecho que se ejecutaba en el Comicio, es decir, en el lugar político por excelencia.

¿Pero cuál era la razón por la que, debiendo infligir una pena capaz de expiar una ilegalidad religiosa, la ciudad escogió la fustigación a muerte? Antes de encarar el problema es necesario completar el análisis de los delitos castigados con este suplicio que, bien mirados, son más numerosos de lo que se suele pensar.

---

[8] G. Wissowa, *Vestalinnenfrevel*, en *Arch. für Religionwissenschaft* 22 (1923-1924) 203.

[9] Cfr. T. Cornell, *Some Observations on the "crimen incesti"*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 27 sigs., en particular pág. 30.

[10] Para la hipótesis de que se trataba de una pena ciudadana véase C. Koch, en *PWRE* VIII, A 2, 1958, *s.v. Vesta*, col., 1732 sigs., en particular col. 1749.

EL "ENCANTADOR": QUIEN ENCANTA LA COSECHA, QUIEN A LOS ENEMIGOS, QUIEN A LOS DEUDORES, QUIEN A LA ENAMORADA

Las Doce Tablas –escribe Plinio– establecían que a quien hubiese atentado durante la noche contra la cosecha de otro se le diese muerte "suspendido" a Ceres *(suspensum Cereri necari)*[11]. ¿A qué muerte aludía esta expresión? ¿Por qué razón el que atacaba las mieses tenía que ser muerto en honor a Ceres? Para responder a estas cuestiones (más en concreto para responder a la segunda) es necesario saber en qué consistían, exactamente, los delitos así castigados. Para aclararlo es necesario pensar en el significado de los términos con los que Plinio los describe, es decir, el verbo *pavisse* y el verbo *secuisse*, respectivamente.

Comencemos por el segundo: *secuisse* (de *secare* = cortar). La tradición no plantea evidentemente ningún problema interpretativo. El comportamiento considerado criminal consistía en cortar la cosecha de otro durante la noche. Es más delicada, en cambio, la traducción de *pavisse*. Relacionando el verbo con *pasco* (pastar), algunos consideran que alude al comportamiento de quien hacía pastar sus propios rebaños, durante la noche, en los campos cultivados de otro. Por el contrario, otros relacionan el verbo con *paveo* (ahuyentar), y consideran que indicaba el comportamiento de quien dañaba la cosecha de otro "ahuyentándola" con cantos mágicos. Que el significado del verbo era este último resulta evidente teniendo en cuenta donde se inscribía esta regla en el contexto de otras normas que, siguiendo con las Doce Tablas, castigaban otros atentados contra la cosecha y, sobre todo, si analizamos los modos con los que se realizaban estos atentados.

Según las Doce Tablas se castigaba con la muerte a quien llevaba a su campo las mieses ya recolectadas por el vecino: *neve alienam segetem pellexeris*, decía la ley[12]. Pero el desplazamiento indicado por el verbo *pellexere* (o *pellicere*) no era, como se podría pensar, un desplazamiento realizado con los brazos o con la ayuda de cualquier tipo de instrumento material. El desplazamiento al que aludía el verbo era el realizado gracias a las virtudes de una fórmula mágica, oportunamente cantada o recitada con este fin. La regla nos remite por lo tanto a un momento en que se consideraba que existían palabras y ritos que tenían una eficacia activa, capaces de producir necesaria y fatalmente un determinado efecto, buscado por quien los realizaba y –en este caso– perjudicial para aquel contra el que se dirigían[13].

---

[11] Plinio, *Historia Natural*, 18, 3, 12 (= XII Tablas, 8, 9). Sobre los extremos de este daño (del que se tratará más adelante en el texto) véase P. Huvelin, *Études sur le furtum dans le très ancien droit romain*, I, Lyon-París 1915, reimp. Roma 1968, pág. 61 sigs.

[12] XII Tablas, 8, 8 b (Servio, *In Verg. Ecl.*, 8, 99).

[13] Sobre la importancia de la magia en los orígenes de derecho véase P. Huvelin, *Magie et droit individuel*, en *L'année sociologique*, 10 (1905-1906) 1 sigs.; y L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, cit., pág. 153 sigs. En lo que respecta a la creencia en la eficacia de los actos y de las palabras, además de la bibliografía ya citada con referencia al mundo griego, véase J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, París 1973.

Que semejante mentalidad no estaba en absoluto superada en la época de las Doce Tablas está asegurado por una serie de fuentes que al tiempo que atestiguan, en general, la creencia de los romanos en el valor mágico de las fórmulas rituales, también relatan, más en concreto, su firme convicción de que una cosecha se podía transportar físicamente gracias a un "encantamiento".

Escribe Tibulo: "El canto lleva las mieses del campo del vecino" *("cantus vicinis fruges traducit ab agris")*[14]. Servio, cuando transmite la norma decenviral, dice explícitamente que *pellicere* significaba "desplazar las mieses con artes mágicas"[15]. La noticia está confirmada por Apuleyo, Agustín y Marciano Capela[16]. Para terminar, en Plinio leemos sobre un proceso emprendido contra un tal Furio Cremiso acusado, precisamente, de un comportamiento criminal calificado con el verbo *pellicere* y expresamente descrito como un acto mágico: "C. F. Cremiso, un liberto, sacaba de su pequeño campo más frutos que los que todos sus vecinos sacaban de propiedades mucho más grandes. Por ello, como era muy envidiado por éstos, y como se sospechaba que atraía las cosechas de los otros con encantamientos (*fruges alienas pelliceret maleficiis*), fue citado a un juicio por Espurio Albino, edil curul. Como temía la condena por el voto de los tribunos, Cremiso llevó al Foro todo su material agrícola, los esclavos vigorosos, bien cuidados y bien vestidos, los utensilios bien hechos, las rejas de arado poderosas, los bueyes bien alimentados. Y entonces dijo: 'Oh quirites, éstas son mis magias (*veneficia*); y no puedo ni mostraros ni traer al Foro mis trabajos, mis desvelos y mis sudores'. Dijo esto y se le absolvió por unanimidad"[17].

Pero las fórmulas mágicas no servían sólo para apoderarse de las cosechas de otro. También servían para echar el mal de ojo sobre un campo con el fin de arruinar la cosecha: *"qui fruges excantassit"*, decía la ley que criminalizaba esta práctica[18]. Compuesto de *ex* y *cantare*, el verbo se relaciona con la previsión de otros dos delitos mágicos a su vez castigados con la muerte, respectivamente definidos, siempre en las Doce Tablas, como *malum carmen incantare* y *occentare (ob-cantare)*[19].

En la interpretación de la época posterior, *occentare* y *malum carmen incantare* eran actos que ofendían la honorabilidad y la imagen de otro. Así, por ejemplo, el acto de dirigir contra alguien una poesía infamante *(carmen famosum)*. Pero, de nuevo, muchos elementos inducen a creer que en las Doce Tablas eran rituales mágicos[20].

---

[14] Tib., 1, 8, 19.

[15] Servio, *In Verg. Ecl.*, 8, 99.

[16] Apul., *Apol.*, 47; Agustín, *La Ciudad de Dios*, 8, 19, y Marciano Capela, 9, 47.

[17] Plinio, *Historia Natural*, 18, 6, 41, 42; sobre el episodio véase A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale in diritto romano*, I, Milán 1979, pág. 29 y n. 97.

[18] XII Tablas, 8, 8a. La fuente es Plinio, *Historia Natural*, 28, 4, 17-18. Sobre el caso y con una amplia bibliografía véase F. Zuccotti, *"... Qui fruges excantassit ..."*, Milán 1988.

[19] XII Tablas, VIII, 1 (Cicerón, *República*, 4, 10, 12, en Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2, 9; Arnobio, *adv. gentiles*, 4, 34; Cornut., *ad Pers. sat.*, 1, 137; *Paul. sent.*, 5, 4, 6 y 15-16.

[20] En su tiempo sostuvo esta hipótesis P. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, Mâcon 1901, pág. 5, y *La notion de l'"iniuria" dans le très ancien droit romain*, en

En efecto, el significado original de *carmen* y de *cantare* era diferente del asumido posteriormente. *Carmen*, que en época más avanzada adquirió el sentido de "poesía" y de "canto", era originalmente una fórmula cadenciada que extraía su inevitable eficacia del ritmo de las palabras, como revela todavía, en cierta medida, la palabra francesa *charme*[21]. En cuanto al verbo *cantare* no significaba "cantar" (expresado en latín con el verbo *canere*): derivado de *canere* tenía un sentido intensivo, que indicaba un canto destinado a un determinado objetivo. De hecho los verbos compuestos con él, a veces, indicaban más específicamente cuál era ese objetivo. *Excantare*, por ejemplo (que se refería habitualmente a las cosas y no a las personas)[22], significaba "expulsar", "alejar por medio de la magia".

Excantare fruges, para volver a nuestro delito, significaba por lo tanto destruir las mieses con cantos mágicos. No es casual, pues, que Plinio relacione la *frugum excantatio* con *malum carmen incantare*[23]. Es evidente que no había desaparecido el recuerdo de la antigua naturaleza común de ambos casos, en ellos el *cantum* tenía un objetivo bien precisado que se conseguiría sin ninguna duda, como resulta claramente de la palabra latina *incantamentum* y todavía hoy del francés *enchantement*[24]. *Malum carmen incantare*, para concluir, quería decir recitar una fórmula mágica para provocar males a su destinatario[25].

¿Pero qué significaba *occentare*, compuesto a su vez de *ob* y *cantare*? En latín el prefijo *ob* indica algo que está "en lugar de", que está "contra". Por lo tanto *occentare* (que aparece con la forma *ob-cantare* en Apuleyo y en las Sentencias de Pablo)[26] indicaba la acción de quien recitaba una fórmula dirigida contra quien le había hecho un mal[27]. Es significativo que no pocas veces esta acción se realizaba ante las puertas del enemigo.

La puerta *(ianua)* era un lugar mágico-religioso custodiado por el dios *Ianus*, armado con ramas de espino; pues por la puerta entraban los espíritus benévolos y malévolos con sus respectivas consecuencias. Por lo tanto resulta más que evidente la razón por la que quien quería el mal de un

---

Mélanges Appleton, Lyon-París 1903, pág. 24 sigs., reimp. Roma 1971, y posteriormente la sostuvo R. Maschke, *Die Personlichkeitsrechte des rom. Iniuriensystems*, en *Studien zur Erläuterung des bürgerlichen Rechts*, 10, Breslau 1903, pág. 11 sigs. Más bibliografía sobre la materia en A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale in diritto romano*, en donde en la pág. 7, n. 11, se encuentra la referencia a posteriores sustentadores de la tesis mágica; por el contrario en las págs. 17 sigs. se encuentran los sustentadores de la tesis según la cual las Doce Tablas habrían contemplado efectivamente el delito de difamación verbal; por último en la página 22, n. 77, están los autores según los cuales el *malum carmen* y la *occentatio* eran fórmulas mágicas que producían infamia.

[21] Así, P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 37.

[22] De nuevo P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 38.

[23] Plinio, *Historia Natural*, 28, 4, 17.

[24] Otra vez P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 38.

[25] También aceptan el origen mágico del derecho G. Pugliese, *Studi sull'"iniuria"*, cit., pág. 22, y recientemente B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., pág. 39.

[26] Apul., *de magia*, 84, y *Paul. Sent.*, 5, 23, 15.

[27] El valor mágico del verbo aparece todavía en Plauto. Cfr. *Stichus*, 572.

adversario realizaba una magia ante su puerta. Para confirmarlo, siguiendo con las Doce Tablas, está la mención del rito llamado *obvagulatio*, celebrado ante la puerta de quien, haciendo dejación de un compromiso solemne, rehusaba testificar en un juicio [28]. En época más avanzada la *obvagulatio* servía para hacer de dominio público su acción infame, y por lo tanto era una sanción a la que, en aplicación de una suerte de ley del talión, se añadía la sanción representada por la prohibición de atestiguar[29]. Pero en época más antigua la *obvagulatio* era una venganza mágica.

Por otra parte siempre se realizaba ante la puerta, y de nuevo, ciertamente no por casualidad, los enamorados traicionados o rechazados invocaba a la amada cantando una canción que, según Ovidio, permitiría que las puertas se abriesen:

> Mi amiga cierra la puerta. Abandona Júpiter, con sus rayos, el mismo Júpiter salió de mi mente. Júpiter, perdona, ¿para qué están tus armas? Vale la puerta cerrada más que el rayo. Recuperadas mis armas, la canción de amor, el leve dístico. A las palabras dulces se entreabrió la dura puerta. Los encantamientos no traen los cuernos sanguinolentos de la luna, reclaman los blancos caballos del sol. Desgarra las serpientes de fauces laceradas, el encantamiento hace remontar el agua del río a sus fuentes. Al encantamiento de los versos también se ha rendido la puerta, aunque sea de roble, ha cedido el pasador en el batiente[30].

Pero el efecto de la *occentatio* realizada ante una puerta no consistía sólo en abrirla. También castigaba a quien se había obstinado en mantenerla cerrada. Si en la poesía latina la serenata ya no tiene esta función se debe únicamente al hecho de que, en su práctica más antigua, se había separado del modelo literario helenístico del *paraklaysithyron*, el "Canto ante la puerta cerrada" (a su vez ligado, por lo demás, a remotos orígenes mágicos), en el cual el enamorado gritaba románticamente su amor y su dolor[31]. Así pues, el nuevo elemento romántico había superado y ocultado la antigua inspiración punitiva. Pero esto no impide que todavía se puedan recoger en las comedias de Plauto algunas huellas de la *occentatio* mágica.

En el *Curculio* el joven Fedromo proyecta ofrecer a la bella Planesio lo que habitualmente se llama una serenata: "¿Y si fuese ante su puerta y le ofreciese una *occentatio?" ("Quid, si adeam ad fores atque occentem?")*[32]. Dicho y hecho, helo aquí ante la puerta de la amada:

[28] XII Tablas, 9, 3 (Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 7).

[29] Así una vez más P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 46. Sobre los orígenes mágicos de la práctica véase en último lugar también B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., pág. 38. Más reciente sobre el tema es sin embargo A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale*, cit., pág. 35 sigs.

[30] Ovidio, *Amores*, 2, 1, 17-28.

[31] Siempre según P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 50.

[32] Plauto, *Curc.*, 145 sigs.

Cerrojos, cerrojos, que placer saludaros, yo os amo, os conjuro y deseo imploraros: apiadaros de mi amor, cerrojos mis queridos, transformaros para mí en bailarines romanos, os conjuro, sobresaltaos, enviad a mi amor que me hace morir y bebe toda la sangre de mi corazón[33].

Las palabras de Fedromo suenan inmediatamente como la repetición de una queja mágica en la que, entre otras cosas, aparecen algunos términos típicos del *votum* y de la *devotio*, sobre los que volveremos (por ejemplo, *obsecro*)[34].

Que Plauto haya recurrido a esto de forma más o menos consciente no importa, lo que importa es que, en el momento en que quería poner en escena una serenata "a la griega", a su mente regresaron –de un modo completamente automático– ritmos, verbos, palabras "eficaces" desde antiguo.

Pero volvamos al uso delictivo de la magia. Cicerón, hablando de la *occentatio* y del *malum carmen incantare*, especifica que es *malum* el *carmen* que "provoca en otros *infamia* o *flagitium*"[35]. Y *flagitium*, en la época en la que escribe (no diferente en esto a *infamia*), indicaba el deshonor, entendido tanto como sensación de quien los sufría (la vergüenza) como en su vertiente de sanción social. El *incantare* un *malum carmen*, por lo tanto, como ya habíamos dicho, se había convertido en un acto de difamación. Pero quizás, como observó en su momento H. Usener, no se trataba originariamente de difamación sino de algo bastante más concreto. En efecto, *flagitium*, que proviene de la raíz *flag*, tiene el mismo valor que el verbo *flagitare*. Y *flagitare*, que en la época clásica significaba "pedir" (algo), en la lengua más antigua significaba seguir, perseguir, importunar a una persona con peticiones insistentes, acompañar con gritos. Por ejemplo, perseguir insolentando a un deudor insolvente[36], o seguir vociferando por la calle a un magistrado impopular[37]. Así pues, hacer *flagitium* no significaba ofender el honor de alguien. Significaba realizar gestos escandalosos dirigidos contra él. Si nos remontamos aún más en el tiempo, quizás indicaba una acción todavía más concreta en su materialidad, si es posible expresarse en estos términos. Más en concreto indicaba la acción de seguir a alguien a golpes de látigo. En efecto, la raíz *flag* relaciona *flagitium* con *flagellum* y *flagrum*. Y *flagellum* y *flagrum* significan "látigo"[38]. Dicho de otra manera, el *flagitium* era una venganza realizada por quien consideraba que había sido objeto de una injusticia.

Hasta aquí la interpretación de Usener, junto a la cual es necesario considerar ahora la de Huvelin. El *flagitium*, dice él, era en efecto una ven-

[33] Plauto, *Curc.*, 147-152.

[34] Cfr. P. Huvelin, *Les tablettes magiques et le droit romain*, cit., pág. 57, y *La notion de l' "iniuria"*, cit., pág. 42 sigs.

[35] Cicerón, *República*, 4, 10, 12, *apud* Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2, 9.

[36] Catón, *Suasio legis Voconiae*, 54, 2, y Plauto, *Cas.*, Prol., 23-24.

[37] Cicerón, *Verrinas*, 5, 36, 94, y *ad fam.*, 9, 8, 1.

[38] H. Usener, *Italische Volksjustiz*, en *Rhein. Mus.* 56 (1901) 5 sigs.

ganza. Pero era una venganza mágica, pues, antiguamente, con el látigo se llevaba a cabo una venganza privada de carácter ritual[39].

En efecto, la flagelación, de forma no diferente de otras acciones y ritos (tanto en Grecia como en Roma, de acuerdo con lo que ya hemos tenido ocasión de examinar), tenía tanto el valor positivo de un acto propiciatorio, como el negativo de un acto expiatorio[40].

En lo referente a Grecia bastará con recordar que en Atenas, durante la fiesta de las Targelias, en el mes de mayo, un hombre y una mujer eran seguidos por la población armada de piedras y –siempre que no muriesen lapidados– se les expulsaba de la ciudad[41]. En la ciudad de Queronea se celebraba un rito llamado "la expulsión del hambre". Por el bien de la ciudad y por la prosperidad de cada una de sus familias, el rito (celebrado por el magistrado ciudadano en el Pritaneo y por los cabezas de familia en sus casas) requería que se persiguiese a un esclavo con ramas de sauzgatillo y se le expulsase al requerimiento de la fórmula: "Que se vaya el hambre, que vengan la riqueza y la prosperidad"[42]. Por último, en el siglo VI, los griegos de Asia Menor, ahuyentaban pestes, carestías y otras calamidades públicas quemando vivo a un hombre (particularmente feo y deforme), tras haberlo obligado a comer higos secos, queso, cebada y tras haberlo fustigado con ramas de higo y otros árboles silvestres[43].

Regresemos, de nuevo, a Roma. Cada año el 15 de febrero, durante una fiesta llamada *Lupercalia*, los *Lupercos*, miembros de una fraternidad cuyas "salvajes reuniones –escribe Cicerón– se instauraron antes de la libertad y de las leyes"[44], corrían por las calles cubiertos con un taparrabos, fustigando a aquellos que encontraban. Además, las mujeres adultas, escribe Plutarco, no intentaban evitar los golpes porque creían que favorecían la gravidez[45].

Por otra parte, cada 14 de marzo se expulsaba de la ciudad a un hombre vestido con pieles, llamado Mamucio Veturio (el viejo Marte), tras llevarlo en procesión y golpearlo con largos bastones. En efecto, Mamucio representaba al viejo mes de marzo, expulsado para dejar sitio al nuevo año[46].

---

[39] Sobre *flagitium* véase también E. Volterra, *Flagitium nelle fonti giuridiche romane*, en *Archivio giuridico* 111 (1933) 5 de la separata, que por lo demás no entra en la importancia de este problema.

[40] Sobre el valor mágico del acto véase en primer lugar J. Frazer, *The Golden Bough* (1922), trad. italiana, *Il ramo d'oro*, Turín 1965, III, pág. 843 sigs. (en general) y pág. 891 sigs. (con referencia a Grecia y a Roma). Posteriormente J. Bayet, *Le rite du Fecial et le cornouiller magique*, en *MEFR* 52 (1936) 68 sigs., posteriormente en *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, pág. 9 sigs. (en particular sobre la fustigación y los "árboles infelices"); A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, París 1943, pág. 138 sigs., y H. Le Boniec, *Le culte de Cérès à Rome*, cit., pág. 159 sigs.

[41] Harpocración, *s.v. Pharmakon*. Cfr. Suidas, *s.v. Pharmakos*. Bibliografía en el capítulo dedicado a la lapidación en Grecia.

[42] Sobre el rito véase J. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., pág. 891 sigs.

[43] Tzetzes, *Chil.*, 5, 726 sigs. Kiessling = 5, 728 Leone. Cfr. Hiponacte fr. 5 West.

[44] Cicerón, *pro Cael.*, 11, 26.

[45] Plutarco, *Rómulo*, 21, 5 sigs. Cfr. Ovidio, *Fastos*, 2, 425 sigs.

[46] Cfr. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París 1957,

Llegados a este punto, repensando el problema del *flagitium*, ¿cómo no pensar que quien antiguamente perseguía a golpes de látigo a quien lo había dañado tratase en efecto de atraer sobre su cabeza una represalia fatal? En resumen, el *flagitium* podía ser, en efecto, una venganza de carácter ritual. La *occentatio* y la *flagitatio* realizadas ante la puerta del ofensor, para concluir, presentan analogías con ritos tales como el asedio a la puerta del deudor (utilizado entre otros también entre los hebreos)[47] o, todavía más drástico, el suicidio por venganza.

De este modo regresamos, tras haber individualizado los diferentes delitos mágicos previstos por las Doce Tablas, a las sanciones que los reprimían[48].

La pena para los comportamientos descritos con los verbos *secuisse* y *pavisse* (es decir, el hurto y el daño mágicos realizados en las mieses durante la noche) era la *suspensio Cereri*. La analogía entre la fórmula que preveía esta ejecución *(suspensum Cereri necari)* y aquella con la que la *lex horrendi carminis* establecía que el reo tenía que ser fustigado hasta la muerte lleva a una conclusión inevitable: quien había robado o dañado con medios mágicos la cosecha de otro moría bajo los golpes implacables de las vergas al igual que el culpable de *perduellio*[49]. ¿Pero cómo morían aquellos que, además de a las mieses, habían efectuado una magia sobre las personas?

Algunos versos de Horacio parecen indicar que se les mataba a garrotazos:

> Se hizo una ley, y una pena prohibía componer un *malum carmen*: por temor del bastón cambiaron los poetas, limitados a hablar del bien y a divertir[50].

La pena por el *malum carmen* (ahora entendido como una poesía difamatoria) parecería ser, por lo tanto, el así llamado *fustuarium supplicium*, es decir, la muerte dada a golpes de bastón *(fustis)*. Pero, a pesar de las alu-

---

págs. 50, 92, 97, etc., hay trad. española, *La Religión Romana. Historia Política y Psicológica*, Cristiandad, Madrid 1984.

[47] *Deuteronomi*, 24, 10, 11. Sobre el tema véase lo que ya se ha dicho a propósito del mundo griego.

[48] Sobre la relación entre la *occentatio* y el delito posteriormente denominado *convicium* véase P. Huvelin, *La notion de l' "iniuria"*, cit., págs. 59 sigs.

[49] En este sentido W. Oldfather, *Livy I, 26*, cit. Según la interpretación que se remonta a Mommsen, por lo demás, la *suspensio Cereri* habría sido una crucifixión, véase entre otros P. Huvelin, *Études sur le furtum dans le très ancien droit romain*, I, París 1915, pág. 61 sigs.; L. Gernet, *Antropología*, cit. pág. 280, y M. Hengel, *Crocifissione*, cit., pág. 74. Sin embargo otros consideran que se trata de un ahorcamiento: cfr. H. F. Hitzig, art. *Crux*, en *PWRE* IV, 1901, *col.* 1.1.1728-1731; K. Latte, *Todesstrafe*, cit., cols. 1599-1619. Lo que hemos visto en el texto a propósito de este tipo de ejecución nos exime de entrar de nuevo en el meollo de la cuestión.

[50] Horacio, *Epist.*, 2, 1, 152-155. Se discute a qué ley alude Horacio. En efecto, generalmente se piensa en la ley de las XII Tablas. Sin embargo es diferente la opinión de A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale*, cit., pág. 100 sigs., según el cual la tradición atestiguaría la existencia de una ley que castigaba el *malum carmen* entendido como canto difamatorio, que se debería situar en una fecha no precisable pero no anterior al año 364 ni posterior al año 240.

siones al comentario de Porfirio[51] y de un pasaje del pseudo-Cornuto[52], la noticia es bastante poco fiable. En efecto, el *fustuarium supplicium* era una pena reservada a los militares[53]. Su aplicación en un delito "civil" representaría una excepción, tanto más sorprendente cuanto que estaba relacionada al castigo de un delito como la difamación[54]. El texto de Horacio, se deduce habitualmente, se debe corregir. No aludía a los garrotazos sino a la flagelación a muerte[55]. En efecto, para sostener esta hipótesis se pueden argumentar algunas consideraciones significativas.

En primer lugar, la fustigación a muerte era la pena destinada a quien ejecutaba un encantamiento mágico sobre las cosechas. La hipótesis de que todos los actos mágicos se sancionasen con el mismo procedimiento (obviamente, todos los que merecían la muerte) no sólo es posible, sino, mirándolo bien, más que plausible.

En segundo lugar, la fustigación era originariamente una de las formas con la que se ejecutaba un encantamiento sobre las personas *(flagitium)*. ¿Cómo no considerar la posibilidad de que en el momento en que se criminalizó esta magia se estableciese el castigarla infligiendo al culpable una pena que remitía a su delito? En este caso, en el origen del castigo estaría, en cierto modo, la idea de una venganza ejercida de acuerdo con modalidades que podrían hacer pensar en la ley del talión. Pero sobre la exigencia de venganza prevalecen, en este caso, exigencias de tipo mágico-religioso que inducen a colocar nuestra pena entre las de tipo expiatorio. En efecto, cuando una magia turbaba la *pax deorum* la *civitas* quería que se fustigase a muerte al "mago" en honor a la divinidad. Así ocurría, como hemos apuntado, cuando alguien había robado o dañado con medios mágicos las cosechas de otro. En este caso se mataba al reo en honor de Ceres. ¿Por qué?

Porque Ceres era la diosa de la fertilidad. Cosa revelada claramente por su nombre, entre otras cosas relacionado con la raíz indoeuropea **ker*, "crecer", "hacer crecer", "nutrir"[56]. Por lo tanto correspondía a Ceres la ofrenda de las primicias en el momento de la cosecha, tras el sacrificio de la *porca praecidanea* (ofrecida antes). Es por ello por lo que el atentado contra las cosechas ofendía a Ceres: porque la privaba de estas ofrendas. Para aplacar su ira, así pues, era necesario que la muerte del culpable le estuviese dedicada. Sobre la función mágica de la fustigación, en este caso,

---

[51] Porfirio, *ad Horat.*, 1, c.

[52] Cornut., *ad Pers. sat.*, 1, 123.

[53] Cfr. Cicerón, *Filípicas*, 3, 6. Sobre el derecho militar véase C. E. Brand, *Roman Military Law*, Austin Texas 1968, y v. Giuffré, *Testimonianze sul trattamento penale dei milites,* Nápoles 1989, en donde se ven las referencias a las obras precedentes del mismo autor sobre el tema.

[54] Así también A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale*, cit., pág. 10, n. 17. Sobre la difamación véase también D. Daube, *Ne quid infamandi causa fiat, The Roman Law of Difamation*, en *Atti Verona* III, Milán 1951, pág. 415.

[55] Así, C. H. Brecht, *s.v. occentatio*, en *PWRE* XVII, 2, cols. 1752 sigs., en particular col. 1761. Otras hipótesis en A. D. Manfredini, *La diffamazione verbale*, cit., pág. 10, n. 17.

[56] Para las diferentes etimologías propuestas desde la antigüedad hasta nuestros días véase H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès*, cit., pág. 22 sigs.

se acumulaba una función religiosa: el antiguo gesto apotropaico se utilizaba para restaurar la *pax deorum*.

Por el contrario, en este caso la ciudad (que como veremos no siempre mataba directa e inmediatamente a aquellos que se consagraban a un dios, limitándose en ocasiones a garantizar la impunidad a quien los matase), estableció el modo en que se debía dar muerte al ofensor, transformando en sanción ciudadana la reacción que las magias negativas provocaban desde tiempo inmemorial. Y en el caso del hurto y del daño mágico de cosechas estableció que la muerte del culpable se dedicase a Ceres.

Llegados a este punto ¿tenemos que pensar que las Doce Tablas establecieron también que la fustigación hasta la muerte (hasta ese momento ejecutada por la víctima de la ilegalidad) tuviese que ser realizada por un organismo público?[57]. O, por el contrario, ¿tenemos que considerar que siguió estando confiada a las víctimas, que por lo demás –en este momento– ya no actuaban como particulares sino como delegados de la ciudad, ejecutando en su nombre una pena pública?

Aunque no es posible tener ninguna certeza al respecto, la constatación de la larga ausencia de intervenciones de magistrados en el proceso postdecenviral[58] lleva a considerar bastante más probable la segunda hipótesis. Pero, más allá de cualquier discusión sobre el tema, la regla según la cual los culpables de los delitos mágicos eran fustigados hasta la muerte sugiere algunas consideraciones. El antiguo valor mágico de la fustigación fue, evidentemente, acogido en la *civitas*, que al transformarlo en ejecución ciudadana lo utilizó para sus fines. Gracias a su valor expiatorio, la fustigación a muerte se prestaba bien para llevar a cabo aquellas ejecuciones capitales que, debido al comportamiento castigado, estaban dedicadas a los dioses. El recuerdo de su naturaleza mágica contribuyó a que se la seleccionase entre los suplicios destinados a castigar los delitos religiosos. Pero esto no significa que todos los delitos religiosos se castigasen de esta forma. Los modos de expiar un delito religioso eran muchos más. Entre ellos estaba también la muerte en la pira.

---

[57] Cfr. otra vez H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès*, cit., pág. 170.

[58] Sobre lo cual véase G. Nicosia, *Il processo privato romano, II. La regolamentazione decemvirale*, Catania 1984.

XV

LA PIRA

En época imperial algunas sentencias capitales se ejecutaban quemando vivos a los condenados.

En las *Pauli Sententiae*, por ejemplo, leemos que se condenaba a los magos a las bestias o a la pira[1]. En el año 390 una constitución de Teodosio I estableció que se quemasen vivos a quienes cometían "la infamia de condenar al cuerpo viril, transformado en femenino, a soportar prácticas reservadas al otro sexo": con otras palabras, a los homosexuales pasivos y, más específicamente, sólo a los que se prostituían en los burdeles de la capital *(virorum lupanares)*[2]. La decisión de extender la pena a todos los homosexuales pasivos la tomó en el 438 Teodosio II[3].

El listado de los comportamientos castigados con el *vivicomburium* podría continuar[4], pero la referencia a estos dos casos basta para mostrar que el fuego castigaba delitos bastante diferentes, relacionados sólo por su gravedad. Esto por lo que respecta a la época imperial. ¿Pero en qué momento entró la pira a formar parte de la serie de las penas capitales, y

[1] *Paul. Sent.*, 5, 23, 17.

[2] La constitución, fechada el 6 de agosto, se conserva en la *Roman. et mosaic. legum collatio*, 5, 3 (en *FIRA*, II, pág. 543 sigs.). Sobre las diferentes interpretaciones que se han dado de ella, y para los argumentos a favor de la propuesta en el texto véase E. Cantarella, *Secondo natura*, cit., pág. 226 sigs.; trad. española, *Según Natura*, Akal, cit.

[3] *Cod. theod.*, 9, 7, 6. La extensión de la pena de muerte a todas las formas de homosexualidad, activa o pasiva, fue obra del emperador Justiniano, con medidas sobre las cuales véase de nuevo E. Cantarella, *Secondo natura*, cit., pág. 232 sigs., trad. española, *Según Natura*, Akal, cit., en donde (además de la constitución de Teodosio II, en las págs. 230-232) se encuentran las razones por las cuales, durante siglos, los romanos condenaron solamente la homosexualidad pasiva (*passim*).

[4] Cfr. *Cod. Theod.*, 7, 1, 1, y *Cod. Iust.*, 12, 35, 9. El término *vivicomburium* –también usado en el texto en otros lugares– aparece en Tertuliano, *De anima*, 1, 6 y 33, 6, pero no es palabra de la lengua común y mucho menos el término técnico que describe esta pena. En las fuentes jurídicas postclásicas (*Pauli Sententiae*) se encuentra por el contrario la palabra *crematio*. Sobre la expresión que indica la pira en las XII Tablas volveremos más adelante.

cuál fue el delito (o el tipo de delitos) que, en aquel momento, llevó a recurrir a esta pena?

Remontándonos en el tiempo detengámonos en el año 64 d. de C. En un pasaje de Tácito leemos que en ese año las víctimas de la persecución neroniana contra los cristianos fueron entregadas como alimento a las fieras, fijadas en cruces o consumidas por las llamas. Con su proverbial síntesis Tácito ofrece en pocas palabras una imagen aterradora de estas ejecuciones: "Cuando la luz se desvanecía –dice– (las víctimas) ardían al modo de iluminación nocturna"[5]. Pero no sólo se trataba de cristianos, por lo que parece bajo Nerón las circunstancias que justificaban la aplicación del terrible suplicio eran numerosísimas. ¿Qué le puede ocurrir, escribe Juvenal, a quien ose escribir versos irrespetuosos sobre Tigelino (el célebre favorito de Nerón)?

> Enseguida llameará en esas antorchas en la que se queman rígidos a los empalados que exhalan humo del vientre atravesado, y arrastrado trazará en medio de la arena del circo un largo surco[6].

La muerte en la pira era horrible y estaba acompañada por una puesta en escena tendente a subrayar la infamia del reo y la gravedad del acontecimiento. Nos podríamos detener si quisiésemos sobre el uso de la *tunica molesta*, vestido especial untado de brea o de azufre que se le hacía poner al condenado a la pira[7].

Pero más allá de los detalles de la ejecución, lo que nos interesa saber es si la vivicombustión fue una innovación de la época neroniana. ¿Qué puede inducir a pensarlo? El hecho de que en el proceso habitual en esos tiempos (la *cognitio extra ordinem*) los funcionarios juzgadores –cuyos poderes emanaban del poder ilimitado del emperador– podían, si lo querían, establecer nuevos tipos de penas[8]. Pero, en primer lugar, no sabemos si las antorchas humanas que iluminaron Roma en el 64 d. de C. se encendieron como ejecución de sentencias formales que condenaban a la pira o si, por el contrario, fueron una cordial improvisación nacida de la fértil fantasía del emperador que, de acuerdo con los rumores generalizados, había prendido fuego a la ciudad[9]. También se admite que si fuesen ejecuciones ordenadas por una sentencia (prescindiendo de toda discusión sobre la configuración jurídica del delito imputado a los cristianos castigados de este modo)[10], las antorchas humanas –en cualquier caso– no introdujeron un

[5] Véase sobre el tema V. Capocci, *Per il testo di Tacito*, cit., pág. 72 sigs.

[6] Juvenal, Sátiras, I, 1, 155-157.

[7] Juvenal, Sátiras, 8, 235, y Marcial, 4, 86, 8 y 10, 25, 5-6.

[8] Sobre este proceso, en el campo penal, véase T. Mayer Maly, *Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan*, en *SDHI* 22 (1956) 311 sigs.

[9] Cfr. Suetonio, *Nerón*, 38; Plinio, *Historia Natural*, 17, 1, 5; Tácito, 15, 67, 2.

[10] Sobre las cuestiones jurídicas planteadas por las persecuciones véase, entre otros, J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, París 1856; C. Lepellay, *L'Empire romain et le christianisme*, París 1969, J. Scheid, *Le délit religieux*, cit., pág. 163 sigs.

suplicio desconocido para los romanos. La vivicombustión no pasó a formar parte del sistema romano de los suplicios ni en la época de Nerón ni en la de Calígula (que, por lo que se sabe, fue el primer emperador que la utilizó, si bien de un modo completamente excepcional)[11]. La pira en Roma era una ejecución capital antiquísima.

En efecto, las Doce Tablas establecían que quien incendiase un edificio dolosamente *(sciens prudensque)* así como el silo de grano a él anexo tenía que ser atado, fustigado y posteriormente quemado vivo *(vinctus verberatus igni necari)*[12]. Si, por el contrario, el incendio se había propagado *"casu, id est neglegentia"* (en otras palabras, si a quien lo había provocado se podía imputar sólo un comportamiento culposo) la pena consistiría en el resarcimiento del daño[13].

Se trata por lo tanto de otro atentado contra las cosechas. Tras el hurto y el estropearlas ahora corresponde el turno al incendio, el único delito para el que las Doce Tablas preveían la muerte en la pira. A primera vista, se hace inevitable pensar en la legalización de una venganza, que la *civitas* habría autorizado a realizar de la misma forma que se había cometido el delito. Pero con una reflexión más profunda las llamas que consumían al incendiario aparecen como una ejecución de tipo expiatorio.

Para comenzar, las acciones que privaban a Ceres de las ofrendas debidas (como el incendio de un silo de grano) requerían, como sabemos, infligir la muerte en honor de la diosa. El hecho de que estas acciones se castigasen con la fustigación hasta la muerte no significa necesariamente que en honor de Ceres sólo se pudiese morir a golpes. Y, por otra parte, tampoco excluye –¿por qué tendría que hacerlo?– que la pira, como la fustigación, fuese una muerte expiatoria. Al contrario, el hecho de que la pira tuviese esta característica, además de resultar de numerosos indicios, está claramente confirmado por su historia.

Los tribunos quemados: ¿suplicio por el fuego u ordalía?

Cuando habla de la severidad de los romanos, Valerio Máximo recuerda el famoso y dramático episodio de los nueve tribunos *combusti*: "P. Mucio, tribuno de la plebe, pensando que tenía los mismos derechos que el Senado y el pueblo romanos, hizo quemar vivos *(vivos cremavit)* a todos sus colegas, porque le habían impedido sustituir a los magistrados[14], que instigados por Espurio Casio habían puesto en peligro la libertad de todos. Nada fue más audaz que su severidad. En efecto, un

[11] Suetonio, *Calígula*, 27, 8.

[12] XII Tablas, 8, 10 (*Digesto*, 47, 9, 9). La reconstrucción de las XII Tablas aquí utilizada se encuentra en *FIRA* I, pág. 23 sigs.

[13] Sobre la valoración del daño entendida como una especie de talión patrimonial, véase U. Brasiello, voz *Pena (diritto romano)*, en *Novissimo Digesto Italiano*, 1966.

[14] O bien "omitiendo la sustitución de los magistrados".

solo tribuno se atrevió a infligir a sus nueve colegas una pena que nueve tribunos habrían temido hacer sufrir a uno solo"[15].

A este desconcertante episodio también alude Festo, que se limita por lo demás a hablar de nueve tribunos quemados, sin especificar la razón de su muerte y sin decir por obra o iniciativa de quién fueron muertos[16]; mientras que Dion Casio alude a nueve *demarchoi* quemados[17]. ¿Pero cuándo se consumó la tragedia? La comparación entre el testimonio de Valerio Máximo y el de Dion Casio hace bastante problemática la datación. En efecto, la referencia de Valerio a Espurio Casio no permitiría bajar del año 486 pero el fragmento de Dion remite al 472-471[18]. Limitémonos a decir, por lo tanto, que en la primera mitad del siglo v a. de C. un tribuno dio la muerte a nueve de sus colegas o quizás, como veremos, provocó su muerte. En el relato de Valerio Máximo este tribuno se llama P(ublio) Mucio, un nombre que también aparece en Festo, en donde leemos sobre un tal Mucio Escévola[19]. Se admite comúnmente que éste es la misma persona a la que, sin reproducir su *cognomen* (Escévola), hace referencia Valerio Máximo cuando habla de Publio Mucio.

Así pues, entre los protagonistas de nuestra historia se halla un homónimo del héroe que, arrestado por haber intentado matar al rey etrusco Porsena, había puesto sobre el fuego la mano (derecha) con la que había jurado salvar a su patria. Y dejándola consumir entre las llamas heroicamente, sin emitir un lamento, Cayo Mucio (así se llamaba el héroe) se convirtió en Escévola, para sus conciudadanos y para la historia. En efecto, *scaevus* significa "zurdo"[20].

Pero en la historia de los *tribuni combusti*, ¿cuál fue el papel de Publio Mucio, el Escévola que evidentemente, al descender del héroe, pertenecía a la célebre familia que había tomado su nombre de él? Valerio Máximo nos dice que Publio Mucio quemó vivos a sus colegas. Según Festo, por el contrario, él habría sido uno de los nueve tribunos quemados.

¿A quién hemos de creer? Imaginemos, siguiendo a Festo, que P. Mucio Escévola fuese una de las víctimas. Nos encontramos ante nueve tribunos quemados sin que se nos diga por qué razón ni bajo la responsabilidad de quién. ¿Por qué nueve? Los tribunos, cuyo número varió con el tiempo, nunca fueron nueve. El número nueve sólo se explica pensando que

[15] Valerio Máximo, 6, 3, 2.

[16] Festo, *s.v. Novem*, 180 L. No me detengo aquí en la hipótesis –nítidamente inconciliable con el testimonio de Valerio– según la cual los tribunos en cuestión no eran tribunos de la plebe sino tribunos militares, que no fueron quemados vivos, sino simplemente incinerados tras su muerte. El problema, en todo caso, está ampliamente discutido en J. Gagé, *"Vivicomburium". Ordalies ou supplices par le feu dand la Rome primitive*, en *RHDF* 42 (1964) 451 sigs.

[17] *Apud.* Zonaras, 7, 17 (fr. 22 Boissevain).

[18] Para una discusión del problema véase J. Gagé, *"Vivicomburium"*, cit.

[19] A causa de una laguna el texto da solamente "...cio Escélova" pero que se deba restituir "Mucio" es algo admitido comúnmente.

[20] La historia de Mucio se lee en Livio, 2, 12, 13; Dionsio de Halicarnaso, 5, 29, 30, y Plutarco, *Publícola*, 17.

un décimo tribuno escapó a la suerte de sus colegas. Bajo este punto de vista el relato de Valerio Máximo tiene la ventaja de que las cuentas salen: el décimo tribuno era Escévola. Pero esto no significa que su relato sea creíble. En efecto, un tribuno no tenía el poder de condenar a muerte a sus colegas. Todo lo que se puede pensar, si se quiere pensar en un papel activo de Publio Mucio Escévola en el episodio que llevó a la muerte de sus colegas, es que él, sin quemarlos vivos personalmente y sin ordenar hacerlo, haya en todo caso provocado su muerte. Tal vez denunciándolos o quizás aceptando en su nombre o por su cuenta (o proponiendo) una ordalía del fuego a la que él sería el único en conseguir escapar[21]. Bajo esta perspectiva, el hecho de que en Festo su nombre aparezca en la lista de los tribunos "quemados" podría encontrar una explicación. En efecto, Mucio no sólo había contribuido a determinar la ordalía, también la había sufrido. Exactamente al igual que su antepasado, el gran Zurdo[22], Publio Mucio Escévola se había expuesto a las llamas.

Evidentemente estamos en el campo de las hipótesis. En concreto se trata de una hipótesis que tiene tantas o más probabilidades de estar fundamentada cuanto más el recurso al "juicio de dios", cualquiera que fuese la forma que adoptase, resulte documentado por otras fuentes. En efecto, si los episodios de los que fueron protagonistas los dos Escévolas permaneciesen aislados, y si no fuese posible encontrar en Roma otra huella de prácticas ordálicas, sería verdaderamente demasiado azaroso extraer conclusiones sobre la base de testimonios tan inseguros. Pero los romanos solían recurrir a las ordalías con cierta frecuencia.

Las ordalías en Roma

Que antaño los romanos acostumbrasen a confiar la solución de las cuestiones controvertidas al juicio de la divinidad emana de numerosos testimonios.

Para comenzar, el recuerdo de un juicio de dios puede leerse con bastante facilidad tras el relato del combate entre los Horacios y los Curiacios. Pero la hipótesis de que el combate entre los campeones romanos y los albanos fuese un duelo judicial no es la única explicación del complejo episodio. En efecto, según la interpretación "trifuncional" de G. Dumézil, el episodio conservaría las huellas de una iniciación mágico-militar. Esto es cierto, pues siguiendo el argumento de Dumézil es difícil no tener en cuenta, por ejemplo, el paralelo entre la gesta del Horacio vencedor de los alba-

[21] Esta es la hipótesis avanzada por J. Gagé, *"Vivicomburium"*, cit., sobre la cual, aún sin compartir todas sus conclusiones, se fundamentan las líneas básicas de la argumentación desarrollada en el texto.

[22] Según una hipótesis avanzada por G. Dumézil el tema del Zurdo tendría que remitirse a la mitología trifuncional indoeuropea, del mismo modo que el del héroe con un solo ojo, que en Roma estaría representado por Horacio Cocles. Cfr. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, París 1948, en donde en el capítulo IX se encuentra el paralelo entre Mucio Escélova y Tyr (el dios escandinavo con una sola mano) y Horacio Cocles y Odín (el dios con un solo ojo).

nos y la del otro Horacio, Cocles por sobrenombre, que a su vez salvó a su patria sosteniendo solo el asalto etrusco sobre el único puente que habría permitido al enemigo entrar en la ciudad. Por no hablar, después, del hecho que Horacio Cocles, al arrojarse al Tíber, pudo regresar a Roma purificado por sus aguas, así como Horacio vencedor de los albanos pudo entrar en la ciudad sólo tras haberse purificado al pasar bajo el *Tigillum Sororum*[23]. Pero sin entrar en los detalles es importante observar que, en todo caso, las consideraciones de Dumézil no alcanzan a eliminar la evidencia del paralelo entre el relato de Livio y el de otros duelos judiciales de la antigüedad. Para dar un ejemplo, el duelo entre Paris y Menelao, en el tercer canto de la *Ilíada*, al que –al igual que al duelo entre Horacios y Curiacios– estaba confiada la solución de una cuestión internacional[24].

Por otra parte, no menos evidentes son las huellas ordálicas en el más antiguo proceso privado, la *legis actio sacramento*. En efecto, en este proceso la solución de la querella dependía de una apuesta-juramento entre los contendientes, que en época histórica llevaba a la condena del perdedor y al pago de una suma de dinero[25]. Las partes llegaban a esta apuesta *(sacramentum)* al término de un rito caracterizado por un formalismo verbal riguroso, que deja transparentar con claridad el recuerdo de una lucha física entre los dos contendientes, cuya salida estaba originalmente confiada a la intervención divina[26].

Sin embargo el momento en que aparece con más claridad el recuerdo de ordalías antiguas es el de la verificación de los comportamientos criminales. Pero al decir esto no me refiero a la eventualidad de que, en el más antiguo proceso por *perduellio*, el acusado tuviese que mantener una lucha física con los *duumviri perduellionis*. Las inseguridades sobre el papel y sobre la misma existencia de estos magistrados son tales que aconsejan la máxima prudencia. Me refiero más bien a la confirmación del delito de "incesto" contestado por las vestales.

En efecto, cuando se acusaba a las vestales de haber violado el voto de castidad, los romanos –como ya hemos tenido ocasión de señalar– creían firmemente, todavía en plena época republicana, que si la acusación era injusta ellas podían salvarse gracias a la intervención divina. ¿Las pruebas?

En una fecha imprecisa, pero probablemente anterior en algunos años al proceso de Tucia (que tuvo lugar en el año 230), el fuego de Vesta se apagó y se consideró a la vestal Emilia, encargada de vigilarlo, causante del siniestro presagio. Pero consiguió probar su inocencia. Tendiendo la mano hacia el altar, Emilia invocó a la diosa a la que había servido pidiéndole que interviniese en su auxilio: "Vesta, guardiana de la ciudad de Roma, si es cierto que desde hace treinta años he atendido a mis tareas plena y religiosamente, con el alma pura y con el cuerpo casto, te lo ruego,

---

[23] G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, París 1942 (en especial capítulo III).
[24] Sobre el cual véase E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, cit., pág. 221 sigs.
[25] Gayo, *Inst.*, 4, 11 sigs.
[26] Cfr. por todos P. Frezza, *Ordalia e legis actio sacramento* en *Studi classici e orientali* II = *AG* 142 (1952) 83 sigs.

manifiéstate y socórreme, y no consientas que tu sacerdotisa muera de una muerte misérrima. Si por el contrario mi comportamiento ha sido impío, que mi castigo expíe el sacrificio de la ciudad". Así dijo Emilia, y arrancando un lienzo del vestido de gasa que llevaba lo arrojó sobre el altar. De la ceniza que estaba fría se encendió entonces una llama que envolvió la gasa, probando con claridad la inocencia de Emilia y salvándole la vida[27].

Pocos años después tuvo lugar el proceso de Tucia que, como sabemos, según algunas fuentes terminó con una condena, según otras con una absolución. En la versión que presenta a una Tucia inocente la vestal, invitada a defenderse de las acusaciones que contra ella se levantaban, dijo que probaría con los hechos su falsedad. Tras haber pedido el permiso de los Pontífices y haber suplicado a Vesta que la asistiese, se encaminó hacia el Tíber rodeada por la multitud. Llegada a las orillas del río hundió un cedazo en el agua y lo llenó. Llevándolo en sus manos atravesó la ciudad y cuando llegó al Foro con el cedazo milagrosamente todavía lleno, vertió el agua ante los Pontífices[28].

Henos aquí ante una tercera historia de la que no fue protagonista una vestal sino una noble muchacha llamada Claudia. El rumor popular acusaba a Claudia de mala conducta. Consciente de su mala reputación, la muchacha quería demostrar que las acusaciones que se le dirigían estaban infundadas. Se estaba en torno al año 204, a fines de la segunda guerra púnica. Aterrorizados por el peligro cartaginés los romanos habían hecho venir de Pesinunte, en Frigia, la estatua de Cibeles, la *Magna Mater Idaea.* Pero la nave que transportaba a la diosa había encallado en la desembocadura del Tíber y todos los esfuerzos hechos para ponerla a flote habían sido vanos. Para Claudia era la ocasión propicia. Tras haber pedido a Cibeles que la ayudase si su vida había transcurrido en la virtud, liberó sin ningún esfuerzo la nave, simplemente tirando de ella con su cinturón[29].

Prescindiendo del hecho de que en el caso de Claudia la intervención divina no tiene lugar en el desarrollo de un juicio, la analogía entre su experiencia y la de las vestales es evidente. En los tres casos la falsedad de una acusación se prueba con la intervención de la divinidad, invocada por la presunta culpable antes de someterse a una prueba[30].

Así pues, todavía entre los siglos III y II a. de C., los romanos consideraban que la divinidad podía intervenir para el establecimiento de la verdad, permitiendo que quien había sido injustamente acusado superase una prue-

---

[27] Dionisio de Halicarnaso, 2, 28, 3, 5; Valerio Máximo, 1, 1, 7.

[28] La versión que hace a Tucia inocente (referida en el texto) se encuentra en Valerio Máximo, 8, 1, 5; Plinio, *Historia Natural*, 28, 3, 12; y Agustín, *La Ciudad de Dios*, 10, 16 *in fine.*

[29] Ovidio, *Fastos,* 4, 314 sigs.; Plinio, *Historia Natural*, 7, 35; Silio Itálico, *Púnica*, 17, 26 sigs. La referencia a la prueba está en Livio, 29, 14, 11.

[30] Sobre los tres episodios, en este sentido, véase J. P. Levy, *Le problème des ordalies, en droit romain*, en *Studi De Francisci*, II, Milán 1956, pág. 407 sigs., cit., al que se remite también por lo que se refiere a la fiabilidad de la fuentes en las que se basan los autores de los diferentes relatos.

ba imposible de pasar de otro modo. El que en los casos recordados más arriba la prueba no fuese de ningún modo peligrosa (a no ser porque, al fracasar, de ella derivaría una condena) nada desmerece de la posibilidad de que se tratase de pruebas ordálicas. Las ordalías, en efecto, no eran necesariamente arriesgadas por sí mismas, ni en Roma ni en otros lugares[31]. Pero lo que nos interesa no es, en todo caso, la veracidad de las concretas pruebas ordálicas llevadas a cabo por las tres vírgenes, sino el hecho –más general– de que los juicios de dios no eran extraños a la mentalidad romana. Constatado por lo tanto que no eran tales, lo que queda por verificar es si entre las prácticas ordálicas vigentes en Roma estaba también incluida la prueba del fuego.

La ordalía del fuego

Como hemos visto, en los dos episodios en los que parece transparentarse el recuerdo de una ordalía del fuego (el del atentado contra Porsena y el de los tribunos quemados) aparece un personaje llamado Escévola; Cayo Mucio en el primero, Publio Mucio en el segundo. Es difícil pensar que se trata de una coincidencia y es bastante más fácil pensar que el nombre Escévola, de alguna manera, remita a una prueba del fuego.

Comencemos por el episodio más antiguo. Se dice en ocasiones que si la prueba afrontada por Mucio Escévola hubiese sido una ordalía se trataría –en todo caso– de una ordalía etrusca pues, en efecto, quien la propuso era un soberano extranjero[32]. Pero las fuentes no son explícitas en la atribución a Porsena de la iniciativa de someter a Cayo Mucio a la prueba. En el relato de Dionisio de Halicarnaso, Porsena amenaza a Mucio con torturarlo con fuego. Pero, por el contrario, Livio deja entender que la idea de someterse a la prueba fue del propio Mucio[33], quien desafió al rey enemigo para atemorizarlo y para que supiese hasta dónde llegaba el valor de los romanos, Cayo Mucio –parece entenderse– tendió espontáneamente su mano sobre las llamas.

Por otra parte, aunque se admita que se sometió a Mucio a la prueba del fuego por orden de Porsena y que esta prueba era etrusca, ello no impediría pensar en la acogida en Roma de la costumbre extranjera. Resulta superfluo decir que no se trataría del único caso. La tesis de los orígenes etruscos, en resumen, no sirve para excluir que en Roma se haya recurrido a una prueba del fuego.

Lo que de este episodio nos deja perplejos es, más bien, otra consideración. Cuando se le sometió o se sometió por sí mismo a la terrible prueba, es evidente que Cayo Mucio consiguió sobrevivir, de no ser así no hubiese podido convertirse en el "Zurdo"[34]. Pero también resulta evidente,

[31] La prueba de la criba afrontada por Tucia, por ejemplo, estaba muy difundida en la antigüedad como prueba del estado virginal.

[32] Sobre las diferentes hipótesis sobre el tema véase otra vez J. P. Levy, *Le problème des ordalies*, cit., pág. 421.

[33] Respectivamente, Dionisio de Halicarnaso, 5, 29, 30, y Livio, 2, 12, 13.

[34] Interpretando el episodio como una ordalía, R. Dekkers considera que al no haber supe-

por la misma razón, que en el transcurso de la prueba perdió la mano derecha, es decir, precisamente aquella parte del cuerpo que habría tenido que resistir a las llamas. Por otro lado no existía ninguna duda sobre la culpabilidad de Mucio: sorprendido en flagrante delito, el héroe no había intentado disculparse de ningún modo así como tampoco había pedido clemencia. El sacrificio de la mano con la que había jurado matar a Porsena tenía, todo lo más, el valor de una amenaza. Del mismo modo que Cayo Mucio ninguno de los conjurados (eran trescientos) faltaría a la palabra dada.

Así pues, si Cayo Mucio tendió la mano sobre el fuego por orden de Porsena, la pira, en la intención del rey etrusco, aparece más como una pena que como una ordalía. Sólo si el héroe tiende espontáneamente la mano su gesto puede aparecer como prueba; en este caso, por lo demás, no es ciertamente una prueba de inocencia sino una prueba de valor. Y como tal, mirándolo bien, es bastante menos extraña a las costumbres romanas de lo que se suele pensar.

Prescindamos en todo caso del relato según el cual Pompeyo, caído prisionero del rey ilírico Gencio, ante la petición de que desvelase los secretos de Roma (como émulo de Mucio ¡pero cuánto más prudente!) habría respondido desdeñosamente poniendo el dedo en una lámpara y dejándolo quemar[35]. Pensemos por el contrario en la fiesta de las *Palilia*, durante las cuales todos los 21 de abril los jóvenes romanos debían saltar sobre montones de paja en llamas[36]. En esta ocasión los jóvenes romanos realizaban una prueba de destreza que hace pensar en la de los *hirpi Sorani*, los sacerdotes de un *pater Soranus* posteriormente convertido en Apolo, que caminaban con los pies desnudos sobre carbones ardientes, obviamente sin quemarse[37].

Los *hirpi Sorani* eran los equivalentes entre los faliscos de los *Luperci* romanos, que también tenían una especial relación con el fuego. El culto a Fauno (a quien honraban los *Luperci* precisamente) preveía una lucha en torno a las vísceras de la víctima sacrificial antes de que estuviesen completamente cocidas *(exta semicruda)*. Se trata de una práctica singular de la que entre otras cosas permanece el recuerdo en la vida de Augusto. Un antepasado suyo llamado Octavio, en el transcurso de la celebración de un sacrificio a Marte había extraído del fuego las vísceras semicrudas y las había cortado. Finalmente venció la batalla[38].

Pues bien: dado que una lucha por las vísceras semicrudas sólo podía tener lugar en torno al fuego, también resulta evidente que los *Luperci*, como los *hirpi Sorani*, tenían que enfrentarse con las llamas sin sucumbir.

---

rado la prueba Mucio habría sido condenado (*Des ordalies en droit romain*, en *RIDA* 1, 1948, 55 sigs., en especial págs. 70-71). Sin embargo observa con justeza J. P. Levy, que si se hubiese dado muerte a Mucio no habría tenido tiempo de adoptar el *cognomen* de Escévola (*Le problème des ordalies*, cit., pág. 421, n. 4).

[35] Valerio Máximo, 3, 3, 2.

[36] Ovidio, *Fastos*, 4, 727. Cfr. Tibulo, 2, 5.

[37] Virgilio, *Eneida*, 11, 786-788. Sobre el *aition* del rito véase Servio, *ad. Aen.*, 6, 785.

[38] Suetonio, *Augusto*, 1. La historia servía para explicar por qué en Velitras, en el transcurso de los sacrificios de este tipo, las vísceras se ofrecían a Marte "y el resto se llevaba a los Octavios".

¿Acaso era esta capacidad de especial resistencia al fuego la razón del sobrenombre *Ambustus*, utilizado tradicionalmente como cognomen por la *gens* Fabia? Esta *gens* tenía un papel particular en el culto de los *Luperci*, como demuestra –todavía en época de César– la distinción entre los *Luperci Fabiani* y los *Luperci Quinctiales* (pertenecientes a la *gens* de los *Quintii*). La explicación de la contraposición entre las dos familias la proporciona Ovidio. En el momento de la fundación de la ciudad los *Fabii* habrían apoyado a Remo y los *Quintii* a Rómulo[39]. Obviamente se trata de una leyenda. Pero cualquiera que sea su origen la relación entre los *Fabii* y los *Luperci* es indiscutible. Aunque es cierto que tal vez no se reclutaba a los *Luperci* sólo entre los *Fabii* y los *Quintii*, su papel particular en el culto de Fauno está fuera de discusión.

Concluyendo. Los *Fabii*, como decíamos, utilizaban *Ambustus* como sobrenombre; el significado del término era "quemado alrededor"[40], pero también significaba "quemado a medias". ¿Es posible pensar que los *Ambusti* fuesen tales porque habían sobrevivido a una prueba del fuego? Un poco "chamuscados", podríamos decir, pero en todo caso siempre victoriosos. Las quemaduras padecidas en el curso de una prueba –en este caso no se considerarían un deshonor sino una marca meritoria.

Volvamos ahora a Mucio Escévola. Mucio había superado una prueba del fuego perdiendo su mano derecha. Su quemadura era la señal de su valor y el fuego, de nuevo, el instrumento que le había permitido mostrarlo. ¿Tenemos que pensar que, en los orígenes, la prueba de valor era una prueba mágica? En otras palabras, ¿tenemos que pensar que se superaba con medios mágicos? Así lo han afirmado algunos. La palabra *scaevus* originalmente no significaba zurdo sino favorable. En efecto, según Varrón, se llamaba *scaevola* a un pequeño objeto obsceno *(turpicula res)* que se solía colgar del cuello de los niños para protegerles contra la mala ventura. *Scaevola*, escribe Varrón, deriva de *scaeva*, esto es, izquierda, porque los presagios que aparecen por la izquierda son favorables[41]. ¿Resulta demasiado fantasioso pensar que el objeto mágico que protegía a los niños del mal de ojo derivase del que originalmente protegía a los que afrontaban la prueba del fuego?[42]. La hipótesis resulta, en efecto, un poco audaz. Pero no es necesario creer en esta derivación para constatar que se utilizaba el fuego para realizar gestas extraordinarias. A ello podríamos añadir que en el fuego ocurrían acontecimientos absolutamente extraordinarios,

[39] Ovidio, *Fastos*, 2, 265 sigs.

[40] Varrón, *Lengua Latina*, 7, 21.

[41] Varrón, *Lengua Latina*, 7, 97. Sobre la contraposición entre derecha e izquierda, sobre su valor simbólico y sobre su posible existencia en un período matriarcal, durante el cual la derecha (activa) no habría tomado todavía la supremacía sobre la izquierda (pasiva), en el contexto de una lucha entre valores femeninos históricamente destinados a ser sometidos y valores masculinos destiandos a dominar, véase J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht.*, cit., y las consideraciones desarrolladas en la Introducción a J. J. Bachofen, *Il potere femminile, Storia e teoria*, editado por E. Cantarella, Milán 1978.

[42] La hipótesis es de J. Gagé, *"Vivicomburium"*, cit., pág. 560.

¿acaso no fue en el fuego que se le apareció a la esclava Ocrisia el genio fálico que la fecundó, haciéndola madre del que posteriormente sería el rey Tulo?[43].

En resumen, los romanos atribuían al fuego un valor particular. Asociado al agua era el símbolo de la participación en la vida social y religiosa de la comunidad. No es casual que el exilio se indicase con la fórmula *aqua et igni interdictio*. No es casual que los esposos, en el momento de la boda, recibiesen simbólicamente estos dos elementos. Como tampoco es casual, para terminar, que al regreso de los funerales los romanos acostumbrasen a caminar sobre un fuego tras haberse rociado con agua. Festo cuando aporta la noticia especifica que este gesto se consideraba purificador[44]. Tal como explica Servio existían en efecto tres tipos de purificaciones, la que se producía mediante el aire, la que se producía mediante el agua y, precisamente, la que requería el fuego[45].

Volviendo a Mucio Escévola, ¿qué conclusiones extraer de todo lo que hemos visto? Que al poner la mano sobre el fuego Mucio no realizó una ordalía en el sentido verdadero y propio del término. Pero esto no significa que en Roma nunca se practicasen ordalías del fuego. La historia de Mucio y todas las consideraciones realizadas partiendo de ella muestran claramente que este tipo de ordalía no era extraño a la cultura romana. En una cultura que utilizaba el fuego para realizar pruebas de destreza o de valor (fuesen o no originariamente pruebas mágicas) la idea de utilizarlo como prueba judicial no resultaba en absoluto peregrina. Y la existencia de una relación entre fuego y establecimiento judicial de la verdad emerge con claridad en cuanto se piensa en el sentido figurado del término *ambustus*.

En Roma *ambustus* era quien, sospechoso de haber cometido un delito que suponía la pena de muerte, había salido del proceso sin ser ni condenado ni absuelto.

Al recordar los procesos más célebres y más instructivos (dividiéndolos, precisamente, según que los acusados fuesen condenados o absueltos) Valerio Máximo reserva una rúbrica especial para los *ambusti*, que en su listado resultan ser las *ambustae*. Más precisamente *ambustae duo*, dos mujeres acusadas la una de haber matado a su madre, la otra de haber matado a su marido y a su hijo, sobre cuyas historias volveremos más adelante en los capítulos dedicados a la venganza[46]. Pero la reputación de quien no era condenado, pero tampoco era absuelto, no podía menos que verse resentida. Así estamos ante *ambustus* asumiendo el valor de "quemado" en el sentido –todavía actual– de comprometido, descalificado, fuera de juego. ¿Un ejem-

---

[43] Cfr. (con bibliografía), E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla. Grande madre o moglie fedele?*, cit.

[44] Festo, *s.v. Bustum*, 29 L.

[45] Servio, *In Georg*., 2, 387: *omnis autem purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerem.*

[46] Valerio Máximo, 8, 1, *ambust*, 1-2. Sobre los dos casos véase por ahora R. Düll, *Fälle des "amburi" im Licht des Retorsions - und Kompensationsgedankens im antiken Strafrecht*, en *ZSS* 74 (1957) 384 sigs.

plo romano? En el año 217 tras la elección como cónsul de C. Terencio Varrón, la nobleza –más para probarlo que para apoyarlo– había conseguido hacer elegir como segundo cónsul a L. Emilio Paulo, a pesar de que éste –dice Livio– había estado envuelto con anterioridad en un episodio judicial del que había salido *ambustus*[47]. Por otra parte, jugando con el término, Cicerón denomina *tribunus ambustus* a Munacio Planco, quien durante los funerales de Publio Clodio, tribuno querido por la plebe y muerto por Milón, excitó hasta tal punto a la multitud que ésta prendió fuego a la Curia[48].

En este contexto ciertamente no faltan las razones para pensar que los nueve *tribuni combusti* no fueron quemados vivos por su colega P. Mucio, sino que se vieron sometidos a iniciativa de éste a una ordalía del fuego. Publio Mucio pertenecía a la familia de los Escévola que se vanagloriaba de la gesta del Zurdo. Si no había superado una ordalía el Zurdo al menos había superado positivamente una prueba de valor en el fuego, elemento por ello muy querido para sus descendientes, que sabían por tradición familiar que podían dominarlo. En una situación problemática, acusado junto con los demás tribunos de graves irregularidades, no es difícil comprender por qué P. Mucio pensó en la ordalía del fuego. Como un Escévola la superaría y, por lo que parece, así fue. Así se cuenta en los relatos. Pero el modo en que éstos adoptaron la forma en la que los leemos es otro tema que ahora no nos interesa. Para nosotros ahora basta con haber constatado que la actitud de los romanos ante el fuego es tal que hace considerar seriamente la posibilidad de que ellos recurriesen a las llamas para obtener juicios ordálicos. Y que al menos en un caso hayan recurrido a ello (dejando aparte el caso de los tribunos) es algo de lo que estamos informados con seguridad. Como sabemos la vestal Emilia acusada de incesto arrojó sobre el fuego apagado un trozo de su vestido, y el tejido se encendió y quemó. Si en este caso la prueba no consistía en el afrontar las llamas, ello no quiere decir que el mismo fuego que en otras ocasiones permitía realizar pruebas de valor, en este caso se utilizase, inequívocamente, como instrumento de una verdadera y propia ordalía.

El suplicio del fuego

Si ahora volvemos a la muerte con el fuego prevista por las Doce Tablas para el incendiario, ésta difícilmente puede aparecer como la legalización de una venganza privada. En este punto resulta bastante más fácil pensar en la derivación de la pira de una antigua ordalía. Pero aunque se quisiese excluir el origen ordálico, el hecho que la vivicombustión fuese una pena de carácter expiatorio resulta de otras consideraciones.

Como es bien sabido y como ya hemos apuntado varias veces, los atentados contra las cosechas, que privaban a Ceres de la ofrenda de las primi-

[47] Livio, 22, 35, 3: *ex qua prope ambustus evaserat.*
[48] Cicerón, *Pro Mil.*, 12-13.

cias, requerían la muerte sacrificial del condenado en honor de la diosa. Puesto que el incendio del silo de trigo provocaba la misma ofensa, resultaría muy extraño que la pena por este delito no fuese a su vez una muerte sacrificial.

La relación del fuego con la diosa de las mieses, por otra parte, resulta evidente a la luz de un rito que se celebraba cada año, el 19 de abril, durante las fiestas en honor de Ceres *(Ceralia)*. En esta ocasión tenía lugar en el circo Máximo una loca carrera de zorros a cuya cola se había atado paja ardiendo. ¿Cuál era la razón del rito?[49]. Para los campesinos los zorros eran peligrosos exactamente del mismo modo que el sol ardiente, que quemaba la cosecha y la destruía. Para ellos los zorros (perros rojos como el fuego y velocísimos) eran bestias maléficas, al igual que la Canícula, el terrible Perro astral. La carrera de los zorros que llevaban el incendio a través de los campos cultivados era evidentemente un encantamiento[50]. Pero volvamos a nuestra ejecución. El incendiario moría quemado vivo, al igual que los zorros rojos que simbolizaban la Canícula. Quien había hecho daño a Ceres se le sacrificaba en el transcurso de un rito que representaba la acción que había ofendido a la diosa.

En este punto se podría objetar que, en el caso de los atentados contra las mieses que suponían la muerte bajo la verga, el hecho de que se diese muerte al reo en honor a la diosa quedaba explícito en la cláusula sancionadora. El reo –decía la ley– debe morir "suspendido" en honor de Ceres *("suspensum Cereri necari")*. En el caso del incendiario, por el contrario, la referencia a Ceres no era explícita. Pero pensar que la pira fuese en su honor no resulta en absoluto aventurado. En efecto, además de todo lo visto hasta ahora, la hipótesis puede basarse también sobre un fuerte argumento lexical, representado por la evidente analogía entre la cláusula sancionadora que preveía la fustigación hasta la muerte (por Ceres) y la que preveía la vivicombustión.

Así pues, la muerte infligida en honor de la diosa se indica con el verbo *necare* (por Ceres). Verbo que aparece en las Doce Tablas sólo dos veces. En esta norma y en la que establecía la muerte correspondiente al incendiario, que como sabemos tenía que *"igni necari"*, "ser muerto con el fuego". Así pues resulta evidente que *igni Cereri necari* quiere decir quemado vivo en honor de Ceres.

---

[49] Ovidio, *Fastos*, 4, 681 sigs. Sobre el sentido del rito véase (con bibliografía) H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès*, cit., pág. 115, así como S. Reinach, en *Cultes, Mythes et Religions*, IV.

[50] Así observa justamente J. Gagé, *"Vivicomburium"*, cit., pág. 572.

XVI

LA PRECIPITACIÓN DE LA ROCA TARPEYA

TARPEYA: LA MUCHACHA; LA ROCA Y LOS TRAIDORES

La muchacha

Un día que la muchacha llamada Tarpeya, hija de Espurio Tarpeyo, guardián del Capitolio, fue a buscar agua al exterior de los muros de la ciudadela vio al rey de los sabinos, Tito Tacio, en cuyos brazos brillaban espléndidos brazaletes de oro. Invadida por un deseo irresistible de poseer esas joyas, Tarpeya prometió al rey enemigo que si se las daba le abriría las puertas de la fortaleza, cosa que aceptó Tacio. Pero a cambio de la traición no dio a Tarpeya los relucientes y ansiados brazaletes, pues en cuanto entró en el Capitolio arrojó sobre ella el escudo y, obedeciendo a sus órdenes, lo mismo hicieron sus soldados. Tarpeya murió así, miserablemente, sepultada bajo las armas de los enemigos.

De esta manera cuenta la historia Tito Livio[1], siguiendo las huellas proporcionadas por dos analistas, Fabio Píctor y Cincio Alimento[2]. Pero Dionisio de Halicarnaso, tras recoger a su vez la historia, declara que no le parece fiable[3]. En efecto, dice que tras la muerte de Tarpeya los romanos la habían honrado y que en el lugar en donde se la había matado habían levantado una tumba sobre la cual las vestales depositaban ofrendas todos los años[4]. ¿Por qué harían esto si se tratase en efecto de una traidora? Es mucho más creíble, por lo tanto, según Dionisio la versión proporcionada

[1] Livio, 1, 11, 5-9.

[2] Vivieron entre el final del siglo III y los comienzos del siglo II a. de C.

[3] Dionisio de Halicarnaso, 2, 38 sigs.

[4] Dionisio de Halicarnaso, 2, 40, y Festo, 464 L. Por lo demás en honor a Tarpeya se había levantado una estatua (Festo, 496 L.). Tarquino destruyó la tumba de Tarpeya cuando hizo levantar el templo de Júpiter Capitolino (Plutarco, *Rómulo*, 18, 1).

por otro analista, L. Calpurnio Pisón[5]. Según ésta, Tarpeya no había traicionado sino que, a cambio de la traición, había pedido a Tito Tacio lo que el rey llevaba en el brazo izquierdo, como todos los soldados sabinos, es decir, su escudo, como consecuencia los enemigos entraron desarmados en el Capitolio en donde fueron sorprendidos por los soldados de Rómulo, avisado por un mensajero. Pero el mensajero había traicionado, razón por la cual al entrar en la fortaleza Tacio había castigado a Tarpeya ordenando a sus soldados que la sepultasen bajo los escudos.

Ésta es la versión en la que cree Dionisio[6], por su parte Propercio acepta la primera pero la modifica. En efecto, Tarpeya había traicionado, pero no por ansia de joyas sino por amor; al ver al rubio Tito Tacio se había enamorado perdidamente de él[7].

Para complicar todavía más las cosas interviene Plutarco, que relata otras dos tradiciones, la primera de ellas se remonta a Antígono, un historiador griego que vivió entre Timeo y Polibio. Según éste Tarpeya no era romana sino hija de Tito Tacio. Convencida por Rómulo, al que se le había entregado como esposa, la muchacha había traicionado a su patria sabina. La muerte, por lo tanto, había sido un castigo justo infligido por su padre y rey. Junto a ésta encontramos la última variante de la historia, proporcionada según Plutarco por un poeta llamado Similos. Tarpeya no había vivido en el tiempo de Rómulo (único dato común a todas las demás versiones), sino en la época de la guerra contra los galos, es decir, unos trescientos cincuenta años más tarde[8]. Un desplazamiento cronológico importante cuyas razones no son, por lo demás, difíciles de intuir. En efecto, la guerra contra los galos y el incendio de Roma que tuvo lugar en su transcurso eran acontecimientos bastante más conocidos para los griegos que la guerra entre Rómulo y Tito Tacio[9]. Se trata así pues de un desplazamiento inaceptable del que podemos prescindir. El episodio de Tarpeya se debe colocar sin más en el tiempo de Rómulo.

¿Pero cuál fue exactamente la historia de la desventurada muchacha? Resulta superfluo repetir una vez más que por historia, en un caso como éste, no se entiende la vida real de un personaje histórico[10], pues no se puede con-

[5] Vivió menos de un siglo después, en la época de los Gracos, y fue cónsul en el año 133.

[6] Dionisio de Halicarnaso, 2, 38-40.

[7] Prop., 4, 4.

[8] Plutarco, *Rómulo*, 17.

[9] Así, A. La Penna, *Tarpea, Tito Tazio, Lucomedi*, en *Studi classici e orientali*, 6 (1959) 112 sigs.

[10] No es este el momento de entrar en el debate sobre la posible naturaleza divina original de Tarpeya, sostenida entre otros por H. Usener, *Der Stoff des griech. Epos*, 1887 = *Kleine Schriften*, Berlín 1910, IV, pág. 210 sigs., y por E. Pais, *La leggenda di Tarpea*, Livorno 1895, pág. 20, así como en *Ancient Legends of Roman History*, Nueva York 1905 (Londres 1906), pág. 97 sigs. De hecho la hipótesis fue refutada por Z. Gansiniec, *Tarpeia. The making of a Myth*, en *Acta Societatis Archaeologicae Polonorum*, I, 1949, según la cual Tarpeya sería la personificación de un trofeo levantado sobre el Capitolio consistente en un conjunto de escudos sabinos, se remite a esta obra –más allá de la validez de la hipótesis avanzada– para el rechazo de la hipótesis divina así como para la bibliografía precedente. Tras el estudio de Gansiniec, cfr. G. Dumézil, *Tarpeia*, París 1947, y J. Gagé, *Huit recherches sur les origines*

siderar a Tarpeya como tal. Pero las leyendas sobre ella no se limitan a transmitir un mensaje civil y moral consistente en el recuerdo de cuáles son los deberes para con la patria. También permiten captar, tras su muerte, las modalidades de una de las ejecuciones efectivamente utilizadas en Roma, diferente tanto de la *securi percussio* como de la fustigación hasta la muerte, pero al igual que estas dos reservada a los traidores. Y ciertamente no puede valer, para excluir la relación entre Tarpeya y la traición, la versión que la considera una desafortunada heroína. En efecto, la versión de la falsa traición, claramente destinada a rehabilitar al personaje, es de acuerdo con toda evidencia posterior a las restantes [11]. El culto público reservado a Tarpeya, cuyas razones pretendería explicar esta versión, no debe por lo tanto llevarnos a engaño [12]. Tarpeya traicionó a su patria y murió por ello. Poco importan las razones que la indujeron a traicionar. La versión de la traición por amor (una variante de origen helenística sin duda más afín con el espíritu de Propercio) [13] refleja de hecho una moraleja absolutamente idéntica con las versiones más antiguas [14]. En el mismo sentido tampoco importa que en la versión casi unánime, que considera a Tarpeya romana (y no sabina), muera a manos del enemigo. Esta circunstancia no hace sino reforzar el valor de la enseñanza: la traición es un acto tan infame que incluso quien saca ventaja de ella desprecia al traidor hasta el punto de darle muerte.

Hasta aquí la enseñanza civil y moral. Pero la leyenda no sólo tiene valor pedagógico. Como decíamos la muerte legendaria de Tarpeya simboliza una muerte real, una ejecución que tiene un espacio muy significativo en el panorama de los suplicios ciudadanos. Sepultada por los escudos, Tarpeya muere, simbólicamente, con la misma muerte con la que morían aquellos a los que se precipitaba desde la roca que no por casualidad llevaba su nombre: la roca Tarpeya [15].

---

italiques et romaines, París 1950, según el cual la leyenda de Tarpeya derivaría del culto a una tortuga y los escudos representarían el caparazón del animal (cfr. págs. 163 y 168 sigs.). La poca base de esta hipótesis ha sido demostrada por A. La Penna, *Tarpea, Tito Tazio*, cit.

[11] Así, E. Pais, *Ancient Legends*, cit., pág. 116, y después *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma*, serie IV, Roma 1921, pág. 4.

[12] En época republicana también se recordó a Tarpeya en algunas monedas. Elenco y descripción en E. Pais, *Ancient Legends*, cit., págs. 97-98.

[13] J. P. Sullivan, *Propertius. A critical introduction*, Londres-Nueva York-Melbourne 1976, pág. 136. Cfr. A. La Penna, *Lucrezio*, Florencia 1951, pág. 173 sigs., y *Tarpea, Tito Tazio*, cit., pág. 116, según el cual la versión romántica no fue invención de Propercio sino que éste la tomó de una tradición ya existente. Opinan de forma diferente sin embargo H. E. Butler-E. A. Barber, *The Elegies of Propertius*, Oxford 1933, reimp. Hildesheim 1964, pág. 343.

[14] Según E. Pais la leyenda de Tarpeya como traidora, aunque sea más antigua que la que la rehabilita, sería a su vez la modificación de la versión original, de acuerdo con la cual Tarpeya habría sido una diosa protectora del Capitolio y más precisamente la divinización de la vestal Tarpeya, sobre la cual Plutarco, *Numa*, 10. La transformación de la vestal en traidora sería la consecuencia del hecho que desde la roca Tarpeya se precipitaba a los traidores. Por lo demás la carencia de fundamento de esta hipótesis ha sido demostrada por Z. Gansiniec, *op. cit.*

[15] Ni siquiera, según Festo, derivaría el nombre de la roca de Tarpeya, sino de un tal L. Tarpeyo que vivió en tiempos de Rómulo (*Festo, s.v. saxum tarpeium*, pág. 464 L,). Pero véase Varrón, 5, 7, 41 según el cual el nombre derivaría de la vestal Tarpeya, muerta por los

Sobre el Capitolio (entendiendo con este nombre la colina compuesta por dos cimas, el *Capitolium* propiamente dicho situado al sureste, y el *Arx*, al noroeste) existía una roca llamada *saxum Tarpeium*, o *rupes Tarpeia*.

A las alturas del Capitolio, antaño, llevaban las denominadas "escaleras de los suspiros" *(scalae gemoniae)*[16], cuyo trazado correspondía aproximadamente al de la escalera que sube en la actualidad desde el Foro al Capitolio bordeando el lado sur de San Giuseppe dei Falegnami, la iglesia bajo la cual se encontraba la cárcel llamada *Tullianum*, recordada por Salustio como un lugar "cuya suciedad, oscuridad y hedor le conferían un aspecto terrible"[17]. Quizás identificable con las *scalae Tarquiniae* (los cien escalones que según la tradición habrían sido hechos excavar por Tarquino el Soberbio)[18] las "escaleras de los suspiros" llevaban a la cima del Capitolio, en donde, como decíamos, se encontraba el *saxum*. ¿Pero exactamente en dónde? Según los primeros topógrafos italianos, la roca se encontraría en la parte meridional, en donde posteriormente se erigió el templo de Júpiter Capitolino, más precisamente en la zona que según algunos estaba enfrente del circo Flaminio y la plaza Montanara. Pero según otros se encontraba sobre la calle Tor de'Specchi, en donde existía un callejón llamado callejón de Roca Tarpeya. Sin embargo a inicios del siglo XVIII se estableció que la roca estaba enfrente del Foro[19] y durante largo tiempo hubo acuerdo en que se encontraba en la parte del Capitolio que dominaba el *Aequimelium* y el *Velabrum*, por donde ahora corre la calle de la Consolación, antaño *vicus Iugarius*[20]. Pero en el año 1905 E. Pais propuso una localización diferente. Según él, el *saxum Tarpeium* se encontraba en la parte norte de la colina, pero en la zona en donde estaba el templo de *Iuno Moneta*, es decir, en la parte unida al Quirinal por una sobreelevación del terreno, posteriormente nivelado y ampliado. En otros términos, se encontraba sobre la cima denominada *Arx*[21]. Y aunque en su momento la hipótesis de E. Pais no dejó de suscitar perplejidad[22], más adelante se vio confir-

sabinos y allí sepultada. Sobre las posibles razones por las que Varrón y Plutarco consideran a Tarpeya una vestal volveremos más adelante.

[16] Véase Valerio Máximo, 6, 9, 13.

[17] Salustio, *Catilina*, 55, 4. Sobre la cárcel en cuestión véase T. Frank, *The Tullianum and Sallust's Catiline*, en *Class. Journ.*, 19 (1923-1924) 495 sigs. (que la considera construida en el siglo III), y J. L. Gall, *Notes sur les prisons à Rome à l'époque républicaine*, en *MEFR* 56 (1939) 60 sigs.

[18] Véase Festo., 496 L., *Tarquitias scalas*.

[19] Basándose en Dionisio de Halicarnaso, 7, 35 y 8, 78.

[20] Así, H. Jordan-Ch. Hülsen, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, Berlín 1878-1907, 1, 2, pág. 130.

[21] E. Pais, *Saxum Tarpeium. Osservazioni topografique e giuridiche*, en *Riv. Stor. Ant.* 5 (1900-1901) 1 sigs., así como *Ricerche*, cit., pág. 109 sigs.

[22] Por ejemplo, se vio rechazada por A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, París 1917, pág. 150, n. 2.

mada por nuevas excavaciones y en la actualidad es la más ampliamente acreditada[23].

De este modo llegamos al punto que nos interesa más directamente, es decir, a los delitos castigados con la precipitación. La relación entre estos delitos y el comportamiento de Tarpeya resulta clara de acuerdo con el testimonio de las fuentes.

Los traidores

En los relatos de la suerte reservada a los traidores el *saxum* ocupa un lugar fundamental: el primer traidor que corrió el riesgo de ser precipitado (aunque consiguió evitarlo) fue C. Marcio Coriolano en el año 491 a. de C.

Tal como cuentan las fuentes de manera concordante, Coriolano estaba animado por una fortísima animadversión contra la plebe: cuando, durante una carestía, la plebe reclamó una distribución de grano él se opuso violentamente. Rehusó presentarse, despreciándolos, ante los tribunos de la plebe que lo habían convocado, afirmando que no tenían el derecho de juzgar a un patricio. Por ello los tribunos, según el relato de Plutarco, lo condenaron a ser precipitado de la roca[24]. El hecho de que, siempre de acuerdo con Plutarco, no haya tenido lugar la ejecución porque había parecido a todos un acto monstruoso, incluso a muchos plebeyos, es otro tema del que podemos prescindir, así como de la posterior y conocidísima historia del héroe. Lo que nos interesa es otro hecho: los tribunos habían considerado que, por haber atentado contra los derechos conquistados por la plebe, Coriolano merecía la precipitación.

Pasemos a otro caso famosísimo. Según una de las versiones de su historia, en el año 486-485 se habría precipitado de la roca a Espurio Casio, el cónsul acusado de traición por haber propuesto la contestadísima ley agraria de la que ya hemos tenido ocasión de hablar[25].

También habría muerto en el año 384 precipitado de la roca (todavía en este caso de acuerdo con una de las diferentes versiones de su historia) Manlio Capitolino, acusado de haber intentado instaurar la tiranía[26].

[23] Cfr. P. T. Wiseman, *Topography and Rethoric: the Trial of Manlius*, en *Historia* 28 (1978) 32 sigs.; F. Coarelli, *Il Foro romano*, Roma 1983, pág. 97-98, y J. M. David, *Du Comitium à la roche Tarpéienne*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 131 sigs.

[24] Plutarco, *Coriolano*, 18, 3 sigs. Otros relatos de la vida de Coriolano en Dionisio de Halicarnaso, 7, 21 sigs., y Livio, 2, 34, 9 sigs.

[25] La versión que presenta a Espurio precipitado *e saxo* es recogida por Dionisio de Halicarnaso, 8, 78-79 (cfr. 10, 38, 3). En Valerio Máximo, 5-8, 2, y Livio, 2, 41, 10, como sabemos, se le castiga por el contrario en casa del padre y, más en concreto, se le fustiga a muerte. Sobre el proceso a Espurio (además de E. Gabba, *Dionigi di Alicarnasso sul processo di Spurio Cassio*, cit.) véase L. Garofalo, *Le competenze giudiziarie*, cit., pág. 410 sigs.

[26] Livio, 6, 20. Cfr. Varrón, en Gelio, 17, 21, 24.

Más tarde, en el año 214, el *saxum* –nos informa Livio– se utilizó para precipitar al Foro a 370 desertores[27] y en el año 212 para dar muerte a los rehenes de Tarento y de Turios[28].

En el año 131 el tribuno Atinio dio orden de precipitar a Q. Cecilio Metelo, culpable de haberle impedido, en su calidad de cónsul, el acceso al senado[29]. De acuerdo con la interpretación de Atinio, se trataba de un atentado contra la *sacrosanctitas* tribunicia, es decir, contra la inviolabilidad de la persona de los magistrados plebeyos, garantizada desde el año 449 por una ley recogida por Livio: "Si alguien maltrata a los tribunos de la plebe, los ediles y los jueces-decenviros (en otras palabras, a los magistrados plebeyos) su cabeza se consagrará a Júpiter y su patrimonio se venderá a beneficio del templo de Ceres, Líber y Líbera"[30].

Por lo tanto la sanción que caía sobre quien violaba la *sacrosanctitas* era la *sacratio*, es decir (como veremos más adelante), la puesta al margen del culpable, privado de toda protección civil y religiosa y al que cualquiera podía matar impunemente. Pero ello no quita que la interpretación dada a la ley por Atinio fuese muy singular. En efecto, la *sacrosanctitas* se reconocía a los tribunos de toda la *civitas*, para ponerlos al abrigo de las violencias físicas[31]. Si es cierto que de hecho con frecuencia aparece interpretada por los tribunos en un sentido tan amplio como para incluir cualquier acción que obstaculizase su obra, es también cierto que la orden de Atinio de precipitar a Metelo fue un abuso particularmente grosero. Pero, con todo, esta orden se basaba –aunque de modo arbitrario– en la ley que sancionaba la violación de un derecho tribunicio.

En el año 88 Sila hizo precipitar al esclavo de Sulpicio Rufo, el tribuno que lo había perseguido ferozmente. Cuando supo que el esclavo había traicionado a su adversario, Sila ordenó inmediatamente que aquél fuese arrojado de la roca[32].

En el año 86 el tribuno Popilio Leneo hizo precipitar a Sexto Lucilio, tribuno del año anterior[33].

---

[27] Livio, 24, 20, 6 y 25, 7, 13.

[28] Livio, 25, 8 sigs.

[29] Livio. Sobre el episodio véase Cicerón, *de domo*, 47, 123; Livio, *per.* 59; Plinio, *Historia natural*, 7, 44, 142 sigs.

[30] Livio, 3, 55, 7.

[31] La *sacrosanctitas* tribunicia existía por lo demás ya en época revolucionaria, cuando el poder de los magistrados plebeyos todavía no tenía fundamento jurídico y se basaba por un lado en la fuerza física y por otro en la religión. Sobre la larga discusión sobre el tema, sobre la naturaleza de la *sacrosanctitas* y sobre su reconocimiento en la ciudad véase F. Cassola-L. Labruna, *I tribuni della plebe*, en M. Talamanca (bajo la dirección de), *Lineamenti di storia del diritto romano*, cit., pág. 194 sigs., y por último, G. Lobrano, *Il potere dei tribuni della plebe*, Milán 1982, pág. 121 sigs. En lo que se refiere al significado técnico de la sanción *sacer esto* (sea consagrado) se remite al capítulo dedicado al tema.

[32] Livio, *Per.*, 77; Valerio Máximo, 6, 5, 7; Plutarco, *Sila*, 10, 2. La decisión fue adoptada por Sila, pero probablemente la ejecución se confió a un tribuno. Según J. M. David, *Du comitium*, cit., pág. 137, Sila pretendía castigar así la traición de un tribuno, más que la de un patrono.

[33] Veleyo Paterculo, 2, 24, 2; Livio, *Per.*, 80; Plutarco, *Mario*, 45, 3, que atribuye la eje-

Aunque ninguna de las disposiciones legislativas que conocemos relacione *saxum* y traición (en concreto ni tan siquiera las Doce Tablas, que como veremos hablan del *saxum*, establecen esta relación), que esa relación existía aparece confirmado de modo explícito por un pasaje de Séneca.

En el *De ira*, a propósito de los remedios para curar los males que tiene el Estado debidos a los numerosos vicios de los ciudadanos, Séneca declara que él por su cuenta subirá al *tribunal* siempre sereno, recitando con voz apagada las reglas del derecho y que fríamente y sin ira, con el mismo estado de ánimo con el que golpearía a una serpiente o cualquier otro animal venenoso, condenará a los criminales a la decapitación, a los parricidas a la pena del saco y a los enemigos políticos y a los traidores a ser precipitados *e Tarpeio*[34].

Pero el campo de aplicación de la *praecipitatio*, como hemos apuntado, no se limita a esto. En las Doce Tablas aparece como castigo para otros crímenes.

Dos disposiciones decenvirales contenidas en la Tabla VIII y recogidas por Aulo Gelio establecen que se precipitará *e saxo* al falso testigo, al ladrón sorprendido en flagrante delito *(fur manifestus)*, si es de condición servil[35]; si es libre al ladrón se le daría muerte sólo en algunos casos de hurto cualificado sobre las que volveremos[36].

¿Debemos concluir, sobre la base de esta constatación, que originariamente el *saxum* no era una ejecución específicamente reservada a los traidores sino, más bien, como se ha dicho, un "suplicio indiferenciado"?[37].

En verdad resulta bastante difícil entender qué sentido puede tener la expresión "suplicio indiferenciado" haciendo referencia a un sistema en el que en los orígenes no existía la condena a muerte sino sólo la condena a un determinado tipo de muerte. Por otro lado resulta inevitable observar que la precipitación está prevista, en las Doce Tablas, para dos delitos emparentados entre sí y a la traición por un elemento que hace evidente la homogeneidad de las diferentes situaciones. Aunque de un modo diverso tanto los traidores, como los ladrones y los falsos testigos habían todos ellos atentado contra la *fides*, es decir, a un deber de confianza. En el caso de la traición, a la confianza pública; en el caso del hurto y del falso testimonio, a la confianza que los particulares tenían que tener en sus relaciones mutuas. Y atentar contra la confianza (tanto pública como privada) quería decir atentar contra un deber con respecto a la divinidad[38].

---

cución a Cayo Mario; presumiblemente Mario tomó la decisión y Popilio Leneo la ejecutó (cfr. en este sentido J. M. David, *Du Comitium*., cit., pág. 137, n. 25).

[34] Séneca, *De ira*, 1, 16, 5.

[35] Para el falso testimonio véase Gelio, 20, 1, 53 (= XII tablas, 8, 23). Para el hurto, Gelio 11, 18, 8 (= XII Tablas, 8, 14).

[36] Sobre las formas de dar muerte volveremos más adelante.

[37] Así, J. M. David, *Du Comitium*, cit., págs. 136-137.

[38] U. Vincenti, *Falsum testimonium dicere (XII Tab., 8, 23) e il processo di Marco Valerio Fittore (Livio, 3, 29, 6)*, en A. Burdese (ed.), *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano*, Padua 1988, pág. 23 sigs.

El respeto a los pactos, tanto públicos como privados, estaba garantizado en Roma por *Dius Fidius*, también llamado *Semo Sancus*, en cuyo templo se conservaba el *foedus Gabinium* (el tratado con la ciudad latina de Gabias, una de las más antiguas aliadas de Roma)[39] y al que se confiaba más en general el respeto a todos los pactos basados en la confianza, entre los cuales figuraban los matrimonios[40].

Atentar contra la *fides*, tanto pública como privada, era por lo tanto un delito religioso[41]. Para invalidar esta constatación no puede servir el hecho de que quienes habían violado la confianza privada (sean falsos testigos o ladrones manifiestos de condición servil) fuesen precipitados por quienes habían sido traicionados por ellos. En efecto, en este caso la práctica antigua se había puesto al servicio de la venganza privada[42] que la ciudad, en el caso de algunos delitos, había autorizado explícitamente (cuáles eran estos casos, además de los que ahora entran en consideración, es algo que veremos en su momento), transformándola –en el mismo momento en que la autorizaba– en una pena ciudadana cuya ejecución se confiaba a las víctimas. Pero ello no excluye, obviamente, el origen sagrado de la precipitación ni el de los delitos privados castigados de este modo.

¿Pero por qué cuando se consideraba la traición al menos originariamente como delito religioso (veremos más adelante en qué casos se la consideraba tal, si era pública), se castigaba con la precipitación?

Para comprenderlo es necesario recordar todo lo que hemos tenido ocasión de ver sobre el castigo de los delitos religiosos en Grecia. En Atenas quien había ofendido a los dioses era arrojado al *Barathron*. En Esparta se le arrojaba al *Kaiadas*. En Delfos desde la roca Nauplia. La precipitación, que originariamente era una de las formas del sacrificio humano, se había utilizado en el territorio griego primero como ordalía y más tarde –precisamente– como ejecución ciudadana para este tipo de delitos. ¿Es posible pensar que en Roma la historia del *saxum* refleje un desarrollo histórico análogo?

La precipitación como sacrificio

También en Roma se consideraba la precipitación como un modo de unirse a los dioses. Ello resulta de numerosos testimonios, entre los cuales son especialmente significativos la historia y el destino del soldado entregado a la muerte.

---

[39] Dionisio de Halicarnaso, 4, 58. Sobre las relaciones entre Roma y Gabias cfr. también Livio, 1, 53, 4 sigs.

[40] Véase E. Cantarella, *La doppia immagine di Tanaquilla. Grande madre o moglie fedele?*, cit., págs. 137 sigs. Junto a *Dius Fidius*, custodio de los pactos, también estaba la diosa *Fides* sobre la cual véase A. Carcaterra, *dea Fides e "fides": storia di una laizizzazione*, en *SDHI* 50 (1984), 199 sigs.

[41] J. Scheid, *Le délit religieus dans la Rome tardo-repubblicaine*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 117 sigs.

[42] Cfr. A. Magdealin, *La manus iniectio chez les étrusques et chez Vergile*, en *Studi C. Sanfilippo*, I, Milán 1982, pág. 287 sigs., en particular pág. 290.

Para que la batalla estuviese coronada por el éxito el soldado romano en algunas ocasiones sacrificaba su vida a los dioses.

Al contar la historia del año 340, Livio cuenta que antes de la batalla que tuvo lugar en las faldas del Vesuvio, sobre la vía que conducía a Veseri, los cónsules Decio Muro y Tito Manlio "antes de hacer salir a las tropas para el combate, hicieron sacrificios a los dioses"[43]. Ésta era la práctica normal a la que se recurría antes de entablar batalla. Pero en este caso el sacrificio normal no fue suficiente. Como no resistían la presión de los latinos, los romanos tuvieron un momento de desbandada y se retiraron. Decio decidió entonces que era necesario obtener una mayor protección de parte de los dioses. "Necesitamos la ayuda divina. Pontífice público del pueblo romano, vamos, díctame las palabras con las que yo puedo consagrarme por las legiones." Así pues, Decio había decidido inmolarse a sí mismo a los dioses. Entonces el pontífice "le ordenó tomar la toga *praetexta* y con la cabeza velada, con las manos que pasaban bajo la toga hasta el mentón, con los pies sobre una jabalina depositada en tierra le ordenó hablar así: Jano, Júpiter, padre Marte, Quirino, Belona, Lares, dioses nuevos, dioses indígenas, dioses que tenéis potestad sobre nosotros y sobre los enemigos y vosotros, dioses Manes, yo os lo ruego, os suplico, os pido la gracia de favorecer la fuerza y la victoria del pueblo romano de los quírites y de golpear con el terror, el espanto y la muerte a los enemigos del pueblo romano de los quírites. Como he declarado solemnemente así, junto a mí, yo consagro a las legiones y a los aliados de los enemigos a los dioses Manes y a la Tierra, en favor de la república del pueblo romano, del ejército, de las legiones y de los aliados del pueblo romano de los quírites"[44].

Tras haber pronunciado estas palabras Decio ordenó a los lictores que avisasen lo antes posible a su colega Manlio que él se había "entregado" en favor del ejército y, montado a caballo, se lanzó en medio de sus enemigos. A los ojos de los dos ejércitos "se mostró con una majestad más que humana, como una ofrenda *(piaculum)* enviada por el cielo para aplacar toda la cólera divina, suprimir la desazón de los suyos y enviarla sobre los enemigos". ¿Pero qué ocurría si la *devotio* no llegaba a buen fin? En otras palabras, ¿y si el "devoto" escapaba a la muerte? Dice Livio que si tras haberse consagrado a sí mismo el magistrado sobrevivía, ya no podía nunca realizar actos de culto, ni privados ni públicos. Además tenía que consagrar sus armas a Vulcano u otra divinidad y todos debían tener cuidado de que la jabalina sobre la que había pronunciado la fórmula de consagración no cayese en manos de los enemigos. En efecto, si esto ocurría era necesario sacrificar a Marte, como ofrenda expiatoria, un cerdo, una oveja y un toro. Y si quien escapaba de la consagración no era un magistrado sino un simple soldado, ocurría algo todavía más significativo.

---

[43] Livio, 8, 9 sigs., en donde se encuentra el relato recogido en el texto.

[44] Sobre la invocación de Decio a los dioses véase A. Carcaterra, *Dea Fides*, cit., pág. 220 sigs. Sobre el episodio en su conjunto véase L. F. Janssen, *Some unexplored Aspects of devo-*

En efecto, el magistrado que quería destruir la legión enemiga no tenía necesariamente que sacrificarse a sí mismo. Podía ofrendar a la muerte a cualquier soldado enrolado. Sin embargo, si éste sobrevivía, era necesario realizar un rito muy significativo: era necesario enterrar su efigie de una altura de al menos siete pies, ofrecer un *piaculum*, y en el lugar en donde se había enterrado la efigie estaba prohibido que cualquier magistrado pusiese el pie[45]. Así pues, el *devotus* superviviente era entregado simbólicamente a los dioses. El modo para hacer que esto ocurriese consistía en hacerlo desaparecer en la tierra, hundiéndolo simbólicamente en sus profundidades.

¿Cómo sorprenderse si M. Curcio tras su autoconsagración (la primera de la que tenemos conocimiento) murió, según los relatos de Valerio Máximo y de Livio, arrojándose a un abismo imposible de rellenar que se había abierto en el Foro?[46]. La muerte del *devotus* es la misma que la de la víctima sacrificial y uno de los modos con los que se entregaba la víctima sacrificial a los dioses, si se trataba de una víctima humana, era el enterramiento. Así lo demuestra inequívocamente entre otras cosas, el dramático relato de una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en Roma en época republicana en los años 228, 216 y 214-213 a. de C.

Los enterrados vivos en el Foro Boario

En noviembre del año 228 a. de C. una pareja de griegos y una pareja de galos (en ambos casos un hombre y una mujer) fueron sepultados vivos en el Foro Boario. En el año 216 y posteriormente en el 214-213 se sepultaron otras dos parejas, siempre de griegos y de galos. Como recuerdo del hecho los romanos realizaban sacrificios, a modo de expiación, cada año en el mes de noviembre[47]. ¿Cómo interpretar estos hechos? A primera vista, la circunstancia de que la vivisepultura se expiase con un sacrificio puede hacer pensar que se trataba de un acto impío y condenable, realizado fuera de las reglas del *fas*[48]. Pero que se tratase por el contrario de un acto ritual

tio Deciana, en *Mnemosyne* 34 (1981) 375 sigs.

[45] Livio, 8, 10. Además de a sí mismo y a sus soldados, el comandante podía "consagrar" a los dioses de los enemigos en su sustitución. Cfr. Macrobio, *Saturnalia*, 3, 9-11. Por lo demás al tratarse de extranjeros se considera que no se trataba de *devotio* (reservada sólo a los ciudadanos) sino de una maldición: sobre la distinción entre los dos conceptos véase G. Crifò, *Exilica causa*, cit., págs. 456-480.

[46] Livio, 7, 6, 1-5; Valerio Máximo, 5, 6, 2. Cfr. también Dionisio de Halicarnaso, 14, 20 sigs. Sobre el episodio véase V. Basanoff, *Devotio de M. Curtius eques* en *Latomus* 8 (1949) 31 sigs.; J. Poucet, *Recherches sur la legende sabine des origines de Rome*, Lovaina 1967, 241 sigs.; G. Dumézil, *La réligion romaine archaïque*, París 19742, págs. 202 sigs., y A. Fraschetti, *Le sepolture rituali*, cit., pág. 74 sigs. Más en general sobre la *devotio* véase V. Groh, *Sacrifici umani nell'antica religione romana*, en *Athenaeum* 11 (1933) 240 sigs., en particular pág. 246; H. S. Versnel, *Two Tipes of Roman devotio* en *Mnemosyne* 29 (1976) 365 sigs.

[47] Livio, 22, 57, y Plutarco, *Marco Antonio*, 3, 7.

[48] Sobre el tema, y más en concreto para la identificación del concepto de *nefas*, cfr. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Estrasburgo 1963, pág. 134 sigs.

y como tal no sólo perfectamente lícito sino también grato a los dioses resulta inequívocamente probado por la afirmación (hecha por los autores que lo describen) que este acto se realizaba según la prescripción de los Libros Sibilinos[49], en presencia de los decenviros[50].

Se trata por lo tanto de un rito, no de un acto ilícito y, más precisamente, de un rito sacrificial que ha suscitado inevitablemente un alto grado de desconcierto entre los historiadores, no prestos a admitir la posibilidad de que los romanos, en plena época republicana, todavía sacrificasen víctimas humanas a los dioses. Pero la evidencia de las fuentes resulta difícilmente discutible. Aunque de modo excepcional, los tres sacrificios se llevaron a cabo y tal vez no fueron los únicos. En efecto, en el año 97 a. de C. un senadoconsulto prohibió inmolar a los prisioneros de guerra[51]. Si después del 214 no se hubiese recurrido más a esta práctica ¿por qué prohibirla a un siglo de distancia? Pero prescindamos de estas dudas y busquemos más bien entender la razón por la cual, en el lapso de menos de diez años, se sacrificaron tres parejas de extranjeros. Según algunos se habría recurrido a estos sacrificios en los años en que Roma corría gravísimos peligros bélicos. Las víctimas –no por casualidad pertenecientes a poblaciones enemigas– habrían tenido por tanto la función de "chivos expiatorios" (de acuerdo con la teoría de los sacrificios como *Kriegsopfer*, sacrificios de guerra)[52].

A esta explicación se añadió posteriormente otra según la cual las vivisepulturas tendrían que relacionarse con los célebres y clamorosos casos de "incesto" cometidos por las vestales y denunciados por *portenta* que habrían dejado clara la ira divina[53]. En el año 228 el incesto de Tucia, en el 216 el de Opimia y Floronia, en el 214-213 el de Emilia, Licinia y Marcia,

[49] Otra vez Plutarco, *Marco Antonio*, 3, 7.

[50] Según Orosio los decenviros habrían supervisado la ejecución personalmente. Cfr. Orosio, 4, 13, 3.

[51] Plinio, *Historia natural*, 30, 3, 12. Sobre el senadoconsulto véase A. M. Eckstein, *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, en *Amer. Journ. of Ancient History*, 7 (1982) 69 sigs., en particular pág. 93, n. 59.

[52] Cfr. W. W. Fowler, *The Religious Experience of Roman People*², Londres 1911, pág. 320; G. Wisowa, *Religion und Kultus der Römer*², en *Handbuch der Altertumswissenschaft* IV, 5, Munich 1912, págs. 8-60, 420-421 y 524.

[53] C. Cichorius, *Staatliche Menschenopfer*, en *Römische Studien*, Leipzig 1922, págs. 7-16. Entre los autores que han aceptado la tesis de Cichorius véase K. Latte, *Römische Religiongeschichte*, Munich 1960, págs. 256-257; W. V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome*, Oxford 1979, pág. 198 y n. 4 (traducción española, *Guerra e Imperialismo en la Roma Republicana, 327-70 a.C.*, Siglo XXI, Madrid 1989); C. Bémont, *Les interrés vivants du Forum Boarium*, en *MEFR* 72 (1960) 133 sigs. (pero sólo para los sacrificios del año 216 y del 114-113). Bibliografía ulterior en A. M. Eckstein, *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster*, cit., pág. 88 y n. 9, que refuta la tesis de Cichorius sosteniendo que los sacrificios no estaban destinados a expiar la culpa de las vestales sino a prevenir los peligros militares, anunciados también –pero no sólo– por los *prodigia* que desvelaron el comportamiento ilícito de las sacerdotisas. La elección de los galos y los griegos como víctimas, sin embargo, no se debería relacionar con el hecho de que el peligro provenía de estas poblaciones (como quería la tesis tradicional): los galos y los griegos serían sacrificados como representantes simbólicos del "enemigo", cualquiera que fuese su nacionalidad.

denunciado por el rayo que cayó sobre la virgen Elvia[54]. En efecto, que las sepulturas tenían un carácter expiatorio está dicho explícitamente por Livio, cuando cuenta los hechos del 216.

Una serie de prodigios –escribe Livio– habían inducido a los decenviros a consultar los Libros Sibilinos y a enviar a Quinto Fabio Píctor a Delfos, para consultar el oráculo y para saber "con qué plegarias y con qué sacrificios se podría aplacar a los dioses". Entretanto los romanos, según las prescripciones de los *libri fatales* (como se llamaban los Libros Sibilinos), "hicieron algunos sacrificios extraordinarios (...) un galo y una gala, un griego y una griega fueron sepultados vivos en el Foro Boario en un lugar bajo una roca, hasta aquel momento jamás bañado con la sangre humana, con un rito extraño a la costumbre religiosa romana"[55].

Así pues, el sacrificio humano cruento no se habría practicado jamás en Roma. Según algunos esto sería lo que Livio había querido decir con la frase *"minime romano sacro"* ("con rito extraño a la costumbre religiosa romana")[56]. Pero puesto que la vivisepultura no es un sacrificio cruento, Livio quería evidentemente decir algo diferente. En Roma, pretendía poner de relieve, los sacrificios humanos no eran habituales cosa que, ciertamente, es verdad. Pero lo que nos interesa no es tanto la frecuencia de los sacrificios humanos cuanto el modo en que se realizaron en el 228, en el 216 y en el 214-213; modo que, bien mirado, no tiene nada de extraño en la tradición romana y que hunde sus raíces en las mismas creencias que explican el rito de la *devotio*.

En el momento en que los romanos, afectados por acontecimientos extraordinarios, decidieron inmolar vidas humanas, reapareció la antigua idea de que la víctima consagrada tenía que reunirse con los dioses subterráneos. Ante la ira divina, manifestada a través de fenómenos inexplicables y portentosos, la muerte de las vestales (a su vez sepultadas vivas) no se consideró suficiente para aplacar a los dioses; para que su ira cesase era necesario ofrecer también víctimas inocentes[57]. Y puesto que se pensaba que las desgracias anunciadas por los *portenta* iban a ser desgracias bélicas, la elección de galos y griegos como víctimas colorea el rito con un evidente simbolismo apotropaico. Al aplacar la ira divina los romanos aniquilaban simbólicamente a dos estirpes enemigas[58].

---

[54] Sobre el incesto de Tucia (señalado como causa del primer sacrificio por Cichorius, *op. cit.*, pág. 15 sigs., pero muy discutido no sólo porque Tucia, según algunas fuentes, se habría salvado por un milagro que probaría su inocencia, sino también porque su proceso se celebró al menos un año antes del sacrificio del año 228), véase A. Fraschetti, *Le sepolture rituali*, cit., pág. 67, y A. M. Eckstein, *The Vestal of Livy, Per. 20*, Apéndice a *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster*, cit.

[55] Livio, 12, 6-7. Plutarco habla explícitamente de *thysia*, es decir, de sacrificio (*Marc.* 3, 5).

[56] Así, P. Fabre, *"Minime romano sacro". Notes sur le passage de Tite Live et les sacrifices humains dans la religion romaine*, en *REA* 42, 1940 (*Mélanges Radet*), pág. 419 sigs.

[57] Cfr. D. Porte, *Les enterrements expiatoires à Rome* en *Rev. Phil.*, 58 (1984) 233 sigs., en particular pág. 240.

[58] Sobre el valor de aniquilamiento del enemigo asumido por los sacrificios véase A. Fraschetti, *Le sepolture rituali*, cit., págs. 68-69 y n. 93, según el cual los sacrifios estarían determinados al verificarse "constantes de emergencia", representadas por la amenaza de los galos.

Si en este caso la entrega de las víctimas a los dioses no ocurre a través de un lanzamiento (como en el caso de la *devotio* o de la *praecipitatio e saxo*) el significado del gesto sacrificial es evidentemente el mismo. Precipitar y enterrar tenían el mismo valor simbólico. Del mismo modo que (lo hemos visto ya con respecto a Grecia) el gesto, también sacrificial, de sumergir a la víctima en el agua.

Los argeis, el origen de las Saturnalia, los de sesenta años arrojados desde el puente

El día 14 de mayo, durante una fiesta en honor de los llamados *Argei*, se arrojaban al Tíber desde lo alto del puente Sublicio monigotes de junco con forma humana. ¿Por qué razón? Según Epicado, liberto de Sila, cuyas palabras recoge Macrobio, se trataría del recuerdo de una historia antiquísima. "Tras haber matado a Gerión, Hércules victorioso llevaba sus rebaños a través de Italia y desde el puente que ahora llamamos Sublicio, construido en aquel momento, arrojó al río tantas estatuas en forma de hombre como compañeros suyos habían muerto en el transcurso de sus peregrinaciones. En efecto, Hércules consideraba que estas estatuas transportadas por la corriente serían devueltas a la tierra de origen de los fallecidos en lugar de los cuerpos de los difuntos. De este gesto derivó la práctica de culto consistente en elaborar estatuas". Éste es el relato de Epicado sobre cuya exactitud mantiene dudas Macrobio: "Creo sin embargo que es más verosímil la explicación que ya he avanzado"[59].

Para encontrar esta explicación es necesario regresar al pasaje en el cual, entre las diversas hipótesis sobre el origen de la fiesta *Saturnalia* (que se celebraba el 17 de diciembre), Macrobio cuenta la opinión de Varrón, según la cual, los pelasgos, expulsados de sus tierras y en busca de una tierra de acogida, siguiendo las indicaciones del oráculo de Dódona llegaron al Lacio, a una isla que surgía en medio del lago de Cutilia, en donde habitaba gente de estirpe siciliana. Expulsada esta población y asentados en la región, los pelasgos habían levantado un templo a Dite y un altar a Saturno llamando *Saturnalia* a la fiesta en honor del dios, además consideraron oportuno durante mucho tiempo tener que sacrificar cabezas humanas a Dite e inmolar hombres a Saturno. Pues el oráculo había dicho "sacrificad cabezas a Hades y un hombre a su padre". Pero los ritos originales se habían modifi-

---

[59] Macrobio, *Saturnalia*, 1, 11, 47-48. Sobre el rito véase también Dionisio de Halicarnaso, 1, 38, 3, y Ovidio, *Fastos*, 1, 221 sigs. Sobre ésas, sobre el diferente sentido atribuido a la palabra *Argei* y al rito véase D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Milán 1988, pág. 168 sigs. Entre las diferentes interpretaciones, por su originalidad debe recordarse la de G. Maddoli, *Il rito degli Argei e il culto di Hera a Roma*, en *PP* 138, 1971, 153 sigs., según la cual el rito conservaría el recuerdo de una ceremonia de purificación relativa a la esfera nupcial de la fecundidad. Sobre la dificultad de aceptar esta tesis véase A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990, pág. 76 sigs., según el cual, la relación con Hera Argivia explicaría la presencia de Heracles, el *partner* más antiguo de Hera en el *aition* de la fiesta.

cado posteriormente. Cuando pasaba por Italia con los rebaños de Gerión, Hércules persuadió a los descendientes de los pelasgos para que "cambiasen los sacrificios funestos en sacrificios faustos, ofreciendo a Dite no cabezas humanas sino estatuas que reproducían rasgos humanos y honrando los altares de Saturno no con la inmolación de un hombre sino con luces encendidas, puesto que en griego la palabra *phota* significa tanto *hombre* como *luces*"[60].

Abandonemos por el momento tanto el relato sobre el rito de los Argeis como la discusión sobre el origen de las *Saturnalia*. Aunque sería muy interesante ampliar estos puntos a la luz de otras fuentes contentémonos con lo que dice Macrobio. En efecto, su relato es más que suficiente para mostrar que los romanos no sólo comprendían, sino que compartían la convicción de los griegos (y más en general de los antiguos), según la cual hundirse en el agua e hincarse en el suelo eran gestos equivalentes. El objeto de lanzamiento, producido de cualquier forma, se unía a los dioses.

La precipitación, al suelo o al agua, era también para los romanos una de las formas del sacrificio humano, como confirma además la antiquísima costumbre de eliminar a los ancianos arrojándolos desde una altura, de modo que según los casos se estrellaban contra el suelo o eran engullidos por las aguas. Esta costumbre, por lo demás, estaba difundida entre muchos pueblos. ¿Algunos ejemplos? Según Timeo los sardos solían perseguir a bastonazos a los que tenían sesenta años y precipitarlos riendo desde lo alto de una roca: la risa era evidentemente ritual (precisamente la risa "sardónica"). En efecto, se consideraba que la precipitación era un sacrificio a Kronos que quería sacrificios humanos pero no cruentos[61]. Según Lactancio un sacrificio análogo se practicaba entre los escitas[62], en donde, por otra parte y según Plinio, los viejos cansados de la vida *(satietate vitae)* se precipitaban espontáneamente desde lo alto de una roca[63]. En el relato de Silio Itálico, cuando cumplían los sesenta años y sentían que sus fuerzas disminuían, también los cántabros, antepasados de los vascos actuales, solían precipitarse desde una altura[64].

¿Pero qué ocurría en Roma? Antaño en Roma se llamaba a los de sesenta años *depontani*[65]. Se trata de un nombre explicable a la luz de un dicho bastante curioso: *"Sexagenarii de ponte"*, los de sesenta años bajo el puente[66].

---

[60] Macrobio, *Saturnalia*, 1, 7, 28-31.

[61] *FGrHis*. 566 F 64.

[62] Lactancio, *Epit.*, 18 (23), 3.

[63] Plinio, *Historia Natural*, 4, 26. Cfr. Pomponio Mela, 3, 5.

[64] Silio Itálico, 3, 328, 8. Sobre estos y otros casos de eliminación de ancianos véase G. Dumézil, *Quelques cas anciens de "liquidation des vieillards": histoire et survivances*, en *RIDA* 4 (1950) 448 sigs. (= Melanges De Visscher, III), y A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua*, cit., pág. 70 sigs.

[65] Festo, *s.v., depontani*, 66 L.

[66] Festo, *s.v. sexagenarios*, 450 L.

A los romanos de la época clásica, respetuosos para con los ancianos y su sabiduría[67], este dicho les perturbaba en gran medida. ¿Cómo era posible que sus antepasados, los *maiores* de cuyas costumbres se enorgullecían y cuyas virtudes perdidas lloraban, hubiesen recurrido a prácticas bárbaras hasta ese punto? Quien creía que las cosas habían sido así sentía una profunda vergüenza de un pasado semejante:

Corpora post decies senos qui credidit annos
missa neci, sceleris crimine damnat avos

escribe Ovidio[68]; considerando que nuestros antepasados cuando enviaban a la muerte a los de sesenta años los condenaban a una terrible infamia.

Pero no todos creían en ello o, al menos, no todos querían creer. Para librarse de la embarazosa herencia algunos avanzaban la hipótesis que *"sexagenarii de ponte"* no significaba realmente que se eliminaba a los ancianos. El dicho, en realidad, se había interpretado siempre mal. Según Nonio su verdadero significado era el explicado en su tiempo por Varrón: el derecho de voto se ejercía atravesando un puentecillo de madera. Puesto que los mayores de sesenta años estaban en la edad en que se les exoneraba de participar en la vida política, *sexagenarii de ponte*, significaba que los de sesenta años no tenían el derecho a votar[69].

Esta interpretación benévola y tranquilizadora se veía contradicha, en primer lugar, por otro pasaje de Varrón (una vez más recogido por Nonio), según el cual el *mos maiorum* quería que los de sesenta años se arrojasen desde el puente al Tíber[70]. El puente al que el dicho en cuestión aludía no podía por lo tanto ser el puentecillo del voto.

La referencia al río vuelve en Cicerón cuando habla de un hombre que sin haber alcanzado todavía los sesenta años había sido arrojado al Tíber y dice que la cosa se había hecho *contra mores maiorum*[71]. Lactancio lo confirma: "Antaño los de sesenta años eran arrojados al Tíber", y añade, "por Saturno"[72]. Así pues, también en Roma, como entre los escitas y los sardos, la precipitación de los ancianos se consideraba un sacrificio a los dioses.

---

[67] Sobre la actitud hacia los viejos véase F. Dupont, *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République*, París 1989; trad. italiana, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, Bari 1990, pág. 243 sigs.

[68] Ovidio, *Fastos*, 5, 623-624.

[69] Nonio, p. 842. Sobre el procedimiento de voto véase C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París 1976; trad. italiana, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma 1980, así como *Rome et la conquête du monde mèditerraneen*, I, París 1977 (traducción española, *Roma y la Conquista del Mundo Mediterráneo*, 1, *Las estructuras de la Italia romana*, Labor, Barcelona 1982). Se discute si a los sesenta años se perdía efectivamente el derecho de voto, *contra* véase J. P. Néraudau, *Sexagenarii de ponte*, en *REL* 56, 1978, 156 sigs.

[70] Varrón en Nonio, p. 122 L. También Ovidio en los *Fastos* (5, 633-634) recuerda que según algunos la interpretación del dicho era esta. Pero como hemos visto su propia interpretación era distinta.

[71] Cicerón, *Rosc. Am.*, 35, 100.

[72] Lactancio, *Epit.*, 18 (23), 2, e *Intit. Div.*, 1, 21.

En este punto es necesario relacionar algunos datos: Kronos, el dios al que los sardos ofrendaban a los de sesenta años, no es otro que Saturno. Y Saturno, al que según Lactancio se sacrificaban los de sesenta años arrojados al Tíber, era el dios en honor del que se arrojaban, siempre al Tíber, las estatuas que representaban a las antiguas víctimas humanas[73].

Aunque los romanos tendían a cancelar su recuerdo, había existido una época en la que la eliminación ritual de los ancianos había sido una realidad. En los confines entre organización tribal y ciudadana, el problema del control demográfico, en Roma como en otros lugares, era tan importante que para resolverlo no era suficiente eliminar a los recién nacidos excedentes, exponiéndolos o matándolos en el momento del nacimiento si eran deformes. Junto al problema de los excesivos nacimientos estaba el de los que vivían demasiado tiempo. Y la edad crucial eran los sesenta años, considerados todavía en la época clásica una edad de confín; obviamente ya no entre la vida y la muerte obligatoria, sino entre la vida activa y productiva y la que ya no era tal. En efecto, llegados a los sesenta años, además de perder el derecho a participar en la vida política, se consideraba que se perdía la capacidad de engendrar. En el momento en el que la crisis demográfica había dado señales de su creciente gravedad, Augusto había establecido que todas las personas en edad de procrear tenían que casarse, especificando el término de la edad fértil masculina al cumplir los sesenta años[74].

Pero volvamos al momento en el que haber alcanzado el término de la vida activa significaba ser eliminados físicamente. Desde este punto de vista los nacidos de más no suponían ningún problema. Librarse de un recién nacido exponiéndolo o matándolo no suponía ni dificultades ni resultaba embarazoso. Eliminar a los que habían vivido demasiado era por el contrario una operación que creaba desasosiego social, psicológico y afectivo. Precipitarlos al Tíber, dado el valor simbólico del gesto, resolvía brillantemente el problema: invitados a reunirse con el dios en las aguas del río, los de sesenta años eran víctimas sacrificiales. La conciencia social e individual quedaba así aplacada. Su muerte, lejos de ser un gesto cruel era un acto de piedad religiosa.

La precipitación como ordalía

La precipitación, dado su sentido de entrega a los dioses de la víctima sacrificial, exactamente al igual que en Grecia, se utiliza como una forma de ordalía tanto en Roma como en muchos territorios que conquistaron los romanos. Para probarlo se puede aducir una serie de fuentes de épocas y

[73] Sobre la identificación de Kronos y Saturno véase D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Milán 1988, págs. 346 y 353 sigs. Sobre la relación entre el lanzamiento de los Argeis del puente y el de los sexagenarios véase todavía J. P. Néraudau, *Sexagenarii de ponte*, cit.

[74] Cfr. E. Cantarella, *La vita delle donne*, en *Storia di Roma*, a cargo de E. Gabba y A. Schiavone, cit., IV, pág. 569 sigs. Según Suetonio, Claudio habría abolido la norma (Suetonio, *Claudio*, 23).

procedencias variadas entre las cuales figura un singular y fascinante relato de Macrobio.

En la llanura de Simeto, en el territorio de Leontini, se encontraban dos cráteres profundísimos que los habitantes del lugar llamaban *Delloi*. Estos cráteres, llenos de aguas blancuzcas, bullentes y saturadas de gas y azufre, se consideraban consagrados a los dioses llamados *Palikes*[75], cuyo culto era anterior al establecimiento griego en el territorio. En efecto, los Palices eran antiguas divinidades indígenas consideradas garantes de los juramentos durante siglos.

De acuerdo con lo que relata Polemón, siguiendo con Macrobio, los que tenían que prestar un juramento solemne se acercaban al cráter con una corona sobre la cabeza, vestidos con un simple quitón sin cinturón y llevando en la mano un ramo con flores. Llegados al borde de las aguas juraban siguiendo una fórmula escrita sobre una tablilla y esperaban la respuesta divina. Si habían jurado la verdad no les ocurría ningún mal. Pero si habían jurado en falso morían.

Los *Memorabilia* del pseudo-Aristóteles relatan a su vez el rito, pero con algunas modificaciones. Quien juraba arrojaba las tablillas al agua, si flotaban el juramento era verdadero, si se hundían era falso y el perjuro debía morir[76]. Evidentemente, los *Memorabilia* recogen el rito tal como se celebraba en una época posterior, cuando se evitaba que quien prestaba juramento arriesgase su vida exponiéndose a los vapores mefíticos del cráter. Pero el recuerdo de la antigua ordalía permanecía en las leyendas populares (además del lanzamiento sustitutivo de las tablillas), según esas leyendas las aguas del cráter levantándose y cayendo sobre el perjuro le provocaban la muerte[77], así como en los relatos de casos en los que el perjuro moría alcanzado por un rayo enviado por los dioses[78]. Con referencia a los territorios conquistados por los romanos la lista de los gestos tras los cuales es posible entrever el recuerdo de un juicio divino ligado a las precipitaciones podría continuar con la narración de las ordalías en el cráter del Etna[79]; pero puesto que lo que más nos interesa es la ciudad de Roma, pasemos a los testimonios que le conciernen directamente.

---

[75] Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19, 15 sigs. Sobre el tema véase también Diodoro, 11, 89, 2; Esteban de Bizancio, *s.v. Paliké*. Para la localización de los cráteres véase G. Glotz, voz *Palici*, en *DS*.

[76] Pseudo-Aristóteles, *Memor.*, 57.

[77] Otra vez Macrobio, *Saturnalia*, 5, 19, 15 sigs.

[78] Diodoro, 11, 85, 9. Sobre la prueba de los Palices como prueba de la práctica ordálica no sólo en el mundo griego sino también en la cultura romana véase P. Frezza, *Ordalia e legis actio sacramento*, en *Studi classici e orientali*, II = *A.G.* 142, (1952) 83 sigs., en particular págs. 84-86, (después en *Studi Breccia* II), y R. Dekkers, *Des ordalies en droit romain*, en *RIDA* 1 (1948) 55 sigs., en especial pág. 63.

[79] Pausanias, 3, 23, 9. Para un panorama de los diferentes ritos ordálicos –además de las obras citadas en la nota anterior– véae en primer lugar G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, París 1904, al que debe añadirse para el mundo romano J. P. Levy, *le problème des ordalies en droit romain*, en *Studi P. De Francisci*, II, Milán 1956, pág. 409 sigs., y J. Gagé, *Vivicomburium. Ordalies ou supplice par le feu dans la Rome primitive*, en *RHDF* 4ª serie 42 (1964) 542 sigs.

Conocemos por Festo el episodio acaecido a un tal L. Terencio, de Tusco, que sobrevivió a la precipitación de la roca Tarpeya[80]. Evidentemente, se trataba de un condenado que como superviviente al lanzamiento salvó la vida. ¿Por qué? Porque la supervivencia, como hecho milagroso (tal como lo confirma explícitamente Dion Casio), suponía la concesión al reo de la gracia[81]. También en el caso del *deiectus e Tarpeio* la inmunidad era prueba de la inocencia y manifestación de la voluntad divina.

La historia de la precipitación se desarrolla, en territorio itálico, exactamente de acuerdo con las líneas ya encontradas en Grecia. De sacrificio pasó a ordalía y después a ejecución que castiga los delitos religiosos. Y para cerrar, casi como un eslabón de unión entre las diversas fases de esta evolución, veamos la descripción liviana del misterioso suplicio –a medias entre castigo y sacrificio– infligido por orden de Tarquino el soberbio a Turno Herdonio de Aricia.

La precipitación como castigo

Durante un encuentro que había reunido a los jefes de las ciudades latinas, Turno Herdonio acusó a Tarquino el Soberbio de querer dominar estas ciudades. Tarquino, para desembarazarse de su acusador, tras haber hecho esconder en su casa las espadas, lo acusó a su vez de ser él quien quería dominar el Lacio y de haber urdido una conjura para tomar el poder por las armas.

Entre la general indignación se estableció que se matase a Turno: *"Indicta causa, novo genere leti, deiectus ad caput aquae Ferentinae crate superna iniecta saxisque congestis mergeretur"*[82]. Así pues, sin un juicio regular, aplicando un nuevo tipo de suplicio, se arrojó a Turno en las aguas de la fuente Ferentina, cubierto con un entramado cargado de piedras.

Se trataba de un suplicio extraño al que por lo demás –en el año 414– pensó recurrir también el *tribunus militum consulari potestate* Postumio Regilense, al que se le habían rebelado aquellos "que él había condenado a morir bajo entramados" *(quos necari sub crate iusserat)*[83]. Si bien, por lo que se sabe, Turno Herdonio fue la única víctima efectiva de este suplicio, éste no era por lo tanto desconocido a los romanos. En efecto, ello queda claro, además de por el episodio del año 414, por los versos en los que el esclavo Milfión, en el *Poenulus* de Plauto, traduce a su patrono Agorastocles todo lo que le está diciendo el cartaginés Hannón.

---

[80] Festo, *sv. Sepultum*, 458 L.

[81] Dion Casio, fr. 6, 17, 8. Cfr. Séneca, *Contr.*, 1, 3, y Quintiliano, *Inst. Orat.*, 7, 8, 3, del que se trata más adelante en el texto. Para el carácter ordálico de la precipitación véase Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., I, pág. 35, n. 2, y J. M. David, *Du Comitium* cit., en *Du Châtiment*, cit., pág. 134 sigs.

[82] Livio, 1, 50-52. Con más detalles, también cuenta el episodio Dionisio de Halicarnaso, 4, 45-48, en donde, como veremos más adelante, el suplicio de Turno se describe de un modo diferente.

[83] Livio, 4, 50, 4.

"Mufonnin sucoratim", ha dicho el cartaginés presa de la ira. Milfión advierte inmediatamente a Agorastocles: "¡Atención, ten cuidado y no hagas lo que te pide!". "¿Y qué pregunta?, explícamelo." "Que lo hagas extender bajo una grada, que después se cubrirá con grandes piedras, para darle muerte"[84].

¿Acaso debemos pensar, como se hace a veces sobre la base de este intercambio de frases, que el suplicio de Turno tiene orígenes púnicos?[85]. ¿O tenemos que pensar que, por el contrario, tenía orígenes germánicos, como hacen todos los que recuerdan el pasaje en el que Tácito afirma que los germanos "sumergen en el fango de un pantano, cubiertos con una grada, a los cobardes, los perezosos y los que han pecado de manera infame con su cuerpo"?[86].

En este caso la búsqueda del origen externo puede estar justificada por el hecho de que el suplicio del entramado o grada –además de ser bastante raro– no aparece entre los previstos por el derecho romano. Pero en cuanto se reflexiona sobre la simbología de los gestos que lo componen aparece por completo inmerso en la cultura de los romanos. De alguna manera puede emparentarse con más de una de las prácticas de muerte a las que recurrían los romanos. En efecto, según algunos las piedras utilizadas para recubrir la grada que sumerge a Turno podrían recordar la lapidación[87], por lo demás nunca incluida entre las instituciones ciudadanas. Según otros, el modo en que se le sumergió recuerda la pena del saco[88]. Pero esta hipótesis, aunque encontró algún consenso no alcanza a convencer. Más allá de los elementos (sobre los que volveremos) que caracterizan la *poena cullei* de un modo tan particular y específico que no permiten paralelos, lo que induce a excluir la aproximación entre el suplicio de Turno y la lapidación o la pena del saco es la representación que de ella tenían y que transmitieron los propios romanos. En efecto, para ellos se precipitó a Turno. Para Livio, inequívocamente, él fue *deiectus*, en este caso no *e saxo* sino en el agua. Pero como sabemos agua y tierra eran simbólicamente equivalentes a efectos de la precipitación. Además, según Dionisio de Halicarnaso, se precipitó a Turno en una fosa *(barathron)* que enseguida se cerró sobre él[89]. El elemento unificador de las dos tradiciones está clarísimo. Tanto en el agua como en la tierra el cuerpo alcanzaba las profundidades misteriosas en donde habitaban los dioses, dando cumplimiento a los contenidos de una ejecución sagrada, hecha todavía más

---

[84] Plauto, *Poen.*, 1023 sigs.

[85] R. M. Ogilvie, *A commentary on Livy 1-5*, cit., pág. 200 sigs.

[86] Tácito, *Germania*, 12 1.

[87] Cfr. por ejemplo A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, cit., pág. 155.

[88] Sobre las posibles (pero inseguras y discutibles) analogías entre el suplicio de Turno y la *poena cullei* véase D. Briquel, *Sur le mode d'execution en cas de parricidium et en cas de perduellio*, en *MEFR* (1980), pág. 87 sigs., y *Formes de mise à mort dans la Rome primitive*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 225, n. 2; pág. 229, n. 21, y pág. 232, n. 28; C. Ampolo, *Un supplizio arcaico: l'uccisione di Turnus Herdonius*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 91 sigs.

[89] Dionisio de Halicarnaso, 4, 48, 2.

evidente, en el caso de Turno, tanto por la elección del lugar en el que se llevó a cabo, como por los singulares modos que la caracterizan. La fuente Ferentina, situada en una localidad no lejos de Aricia (actual Ariccia), más en concreto en el lugar de Laghetto cerca de Castel Savelli[90], era un lugar de culto en donde según el testimonio de Plutarco se celebraron durante siglos ceremonias purificatorias *(katharmoi)*[91]. Además, el modo en que se arrojó a Turno allí recuerda claramente un acto de culto. La grada que le cubre la cabeza, que ciertamente sirve para sumergirlo pero que, por otra parte, no resulta indispensable para este fin (con las manos y los pies atados Turno se hundiría en las aguas en todo caso), lleva inevitablemente a pensar en el propio velo que llevan sobre la cabeza las víctimas sacrificiales.

Así pues, no es casual que Livio y Dionisio describan el suplicio de Turno como una precipitación. En este caso se trata de una precipitación diferente de la realizada *e Tarpeio*, y no sólo porque preveía la desaparición en las aguas. Lo que la hacía diferente de la ejecución de Turno era su evidente arcaísmo, el hecho de conservar huellas más numerosas y más evidentes de la naturaleza original de la acción. Pero más allá de esto, aligerada de las características que la sitúan a mitad de camino entre pena y sacrificio, la ejecución de Turno no fue más que la correspondiente a quien había traicionado la *fides*. Si se le precipitó en la fuente Ferentina, en vez de desde la roca Tarpeya, fue porque no había traicionado a la ciudad sino a la liga. Así pues, era en el lugar sagrado en donde se reunía la asamblea de los latinos en el que Turno, acusado de traición, tenía que morir en su calidad de traidor.

La precipitación y la plebe

Tras haber constatado la analogía entre las historias romana y griega de la precipitación (que no se limita a las transformaciones paralelas del valor del gesto, sino que se extiende también a la individuación de la precipitación como pena para los delitos religiosos) quedan por comprender las razones por las cuales en Roma una de las penas por traición era la *deiectio e Tarpeio* (pues, como sabemos bien, estaban previstas también otras ejecuciones por este delito). Después de todo lo que hemos visto que el motivo estuviese ligado a la valoración de este delito como una violación de la *fides* resulta evidente. Pero con una evidencia semejante esto plantea un problema: ¿cuándo, por qué, en qué circunstancias, con qué condiciones se consideraba que una traición era una violación de la *fides* pública? ¿Acaso la elección de la precipitación estaba ligada a los modos en que se había llevado a cabo la traición?

---

[90] C. Ampolo, *Ricerche sulla lega latina*, en *PP* 36 (1981) 219 sigs.

[91] Plutarco, *Rómulo*, 24, 2, en donde se debe leer *Pherentines hyles* y no *Pherentines pyles* (cfr. Th. Doemmer, *Plutarchi Vitae*, París 1846, ed. Didot).

Para comenzar a explorar una primera hipótesis (y volviendo sobre la distinción entre *perduellio* y *proditio*) ¿es posible pensar que la *perduellio* estuviese castigada con la fustigación a muerte y la *proditio* con la *deiectio e Tarpeio*? Recientemente B. Santalucia ha pensado que existían penas diferenciadas para las dos formas de traición. Pero prescindiendo del hecho que a su juicio la pena por la *proditio* no sería la *praecipitatio*, sino la decapitación[92], la idea de la pena diferenciada parece resistir a toda tentativa de verificación. Y con ella –sobre todo y de modo previo– resiste a toda tentativa de verificación la idea de que sea posible delinear con seguridad los límites entre *perduellio* y *proditio*. Un elemento a favor de la hipótesis de que los precipitados eran los *proditores* parece provenir del pasaje en el que Séneca, al describir la actitud con la que, en su calidad de magistrado, emitía las sentencias capitales, habla de los traidores que condenará a la *deiectio* definiéndolos como *proditores*[93]. ¿Pero quiénes eran los *proditores*? Tanto Livio como Valerio Máximo consideran tales a los hijos de Bruto acusados de haber intentado restaurar la monarquía[94]. Pero la *adfectatio regni*, en la hipótesis de distinción entre *perduellio* y *proditio* formulada por Brecht, habría sido *perduellio*. Así pues, el análisis de las fuentes revela una continua superposición (y no sólo terminológica) entre las hipótesis de traición según los casos definidas como *proditiones* y *perduelliones*. El único rasgo que parece relacionar los casos en los que la traición está castigada con la precipitación –mirándolo bien– es su constante relación con el difícil problema de las relaciones entre patricios y plebeyos y con el de los poderes y derechos de los magistrados de la plebe, derivado del anterior.

Si recorremos las hipótesis de precipitación (llevadas a cabo o que quedaron como amenazas) su interrelación con este problema crucial de corte político y social es evidente.

Coriolano corrió el riesgo de ser precipitado por haber ofendido a los tribunos. Se precipitó a Espurio Casio por haber propuesto una ley que había disgustado a los plebeyos no menos que a los patricios. Se condenó a Manlio Capitolino a ser precipitado cuando su actitud antipatricia se hizo tan agresiva que llegó incluso a preocupar a los tribunos de la plebe. Atinio ordenó precipitar a Cecilio Metelo por haber violado la *sacrosanctitas* tribunicia. El tribuno Sexto Lucilio fue arrojado de la roca por haber traicionado a la plebe. El esclavo precipitado por orden de Sila se había hecho culpable de traición para con su patrono que era tribuno.

Así pues, no es casual que a los magistrados a quienes correspondía presidir esta ejecución fuesen los tribunos de la plebe.

La precipitación había sido durante mucho tiempo el instrumento de la lucha revolucionaria contra el patriciado. Ya antes de verse reconocidos como magistrados ciudadanos, los tribunos habían recurrido a ella para eliminar físicamente a sus enemigos. Así pues, resulta más que lógico que con

[92] B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., págs. 6 y 10.
[93] Séneca, *De ira*, 1, 16, 6.
[94] Livio, 2, 5, 5; Valerio Máximo, 5, 8, 1.

el reconocimiento de los derechos de ciudadanía de los plebeyos, cuando los atentados contra sus derechos se convirtieron en crímenes ciudadanos, al ejecutarse las condenas por precipitación estuviesen presidiendo los tribunos. Su competencia en la materia estaba tan enraizada en la tradición que ni tan siquiera se podía discutir. Hasta el momento no precisado en el que se prohibió formalmente la precipitación (de hecho, sabemos que continuó utilizándose hasta la época de Claudio)[95], la tarea de ejecutarla correspondió a los magistrados plebeyos; incluso cuando durante el principado las condenas eran pronunciadas por el Senado[96].

Pero a partir del momento en el que se reconoció a la plebe el derecho de ciudadanía, quien ofendía a los tribunos ya no sólo lesionaba los intereses plebeyos. Provocaba o corría el riesgo de provocar una fractura entre los dos órdenes, ponía en discusión los equilibrios indispensables para la paz de toda la colectividad. Aunque no hubiese puesto en discusión el deber de obediencia al poder supremo, aunque no hubiese atentado a la forma de las instituciones, era un traidor porque había atentado contra la *fides*, contra el pacto que ligaba a los dos órdenes y del que era garante *Dius Fidius*.

Llegados a este punto se hace casi inevitable pensar que *Dius Fidius* se identificaba con *Semo Sancus*, el antiguo dios sabino. Además esto lleva a recordar la hipótesis del origen sabino de la plebe. ¿Acaso es necesario pensar que la precipitación hundía sus raíces en la historia y en la cultura de la plebe, contraponiéndose a las ejecuciones patricias, entre las cuales figuraría la decapitación (que en el orden temporal aparecería primero)? En el estado actual de la investigación parece que esta hipótesis se debe descartar. Las interpretaciones que explicaban la contraposición entre patricios y plebeyos sobre bases étnicas están superadas en la actualidad por análisis más articulados que impiden atribuir la presencia de los plebeyos en la *civitas* a una explicación que lleva a una visión estática de la dialéctica interna de la ciudad. Además, en el mismo sentido, se tienden a descartar las hipótesis ligadas a la idea de que un grupo precívico estuvo sometido militarmente por otro grupo. La contraposición entre patricios y plebeyos, probablemente, no surgió en un momento determinado y determinable, tradicionalmente identificado con la formación de la ciudad. La formación de dos grupos antagonistas fue una vivencia interna del proceso histórico de formación de la *civitas*, en el cual actuaron diversos agentes sociales y en el que actuaron en posiciones diferentes grupos ligados a otros grupos –ya en la época precívica– con formas de subordinación que, cuando se fijaron en la estructura ciudadana, determinaron la formación de dos grupos contrapuestos[97].

---

[95] *Digesto,* 48, 19, 25, 1 (Modestino, 12 *Pand.*).

[96] Como observa Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., III, pág. 271. La competencia tribunicia en la materia estaba tan arraigada que cuando sucedía que los cónsules ayudaban a los tribunos (como ocurre en el caso de los amigos de Sejano) se registraba el hecho como excepcional: cfr. Dion Casio, 58, 15.

[97] Cfr. L. Capogrossi Colognesi, *Patrizi e plebei*, en AA.VV., *Lineamenti di storia del diritto romano*, cit., págs. 59 sigs.

Establecidas estas bases es inevitable descartar también la hipótesis de que la precipitación era una práctica de origen plebeyo porque estaba más en consonancia con una cultura religiosa que, a diferencia de la patricia, sería contraria al derramamiento de sangre[98]. Prescindamos enseguida del hecho que, junto a esta hipótesis, se formuló también otra –diametralmente opuesta– según la cual las ejecuciones patricias habrían sido sacrales mientras que las plebeyas estarían privadas de todo elemento religioso[99]. Lo que queda más claro de ambas hipótesis es que llevan a la idea de una plebe étnicamente diferente (o militarmente sometida), caracterizada por una cultura propia, cuyas características jamás ha sido capaz de aislar nadie. Por otra parte es imposible no considerar que muchas otras civilizaciones recurrieron a la precipitación y que la primera historia de estas civilizaciones no se caracterizó, como la romana, por la coexistencia más o menos belicosa de dos grupos diferentes. Para explicar la presencia de la precipitación en Roma es necesario ciertamente situar esta ejecución en el marco de la lucha entre los dos órdenes, pero no es necesario introducirla en una supuesta contraposición cultural entre ellos.

Por lo que se sabe la precipitación es una práctica a la que recurrieron los plebeyos, en época ciudadana, primero arbitrariamente y después de forma institucionalizada. Es difícil decir cuáles fueron las razones por las que, en la fase de la precipitación arbitraria, los tribunos de la plebe escogieron recurrir a este tipo de ejecución; pero quizás, para responder a la cuestión, pueden ser útiles algunas consideraciones muy pragmáticas y, con todo, bastante menos triviales de lo que puede parecer a simple vista.

Los tribunos de la plebe, que no podían recurrir a ejecuciones relacionadas con la manifestación de un poder institucional, no querían matar brutalmente, como quien cometía un vulgar homicidio. Querían que la muerte infligida por ellos apareciese como un castigo, como la respuesta justa a un comportamiento inaceptable. Pues bien, la precipitación respondía a esta exigencia. Muy fácil de llevar a cabo, era al mismo tiempo un gesto de consolidada religiosidad que confería de hecho a la ejecución un valor muy diferente al de un acto de violencia común y también permitía a los tribunos no considerarse y no ser considerados como asesinos comunes.

Es por ello, quizás, que los tribunos de la plebe escogieron dar muerte precipitando a sus adversarios desde una altura. Cuando más adelante la ciudad reconoció que los actos que ponían en peligro la convivencia de los dos órdenes debían considerarse como traición, los tribunos siguieron presidiendo de forma institucional las *deiectiones*, como magistrados ciudadanos que ejecutaban una sentencia de muerte pronunciada por la ciudad.

---

[98] Así, A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, cit., págs. 146 sigs.

[99] Así, Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., III, 235. Como hemos visto según Mommsen la decapitación (patricia) habría sido una ejecución sacrificial.

Así pues, la historia de la traidora Tarpeya y la del lugar desde el cual se precipitaba a los traidores no están ligadas solamente por el nombre y el hecho de que desde el *saxum* se precipitase a los traidores como Tarpeya. Ésta, como sabemos, murió sepultada viva. Su cuerpo, cubierto por los escudos, desapareció, como el de quien se había autoconsagrado a los dioses, como el de las víctimas sacrificiales enterradas vivas en el Foro Boario, como el de Turno Herdonio y como el de los traidores precipitados desde la roca. Vivisepultura, precipitación e inmersión aparecen claramente como realizaciones diversas de una ejecución inspirada por el mismo principio y destinada a alcanzar el mismo fin: entregar a la víctima a los dioses infernales. Para confirmarlo a mayores están dos pasajes de Séneca y de Quintiliano. Pasajes singulares que a primera vista pueden dejarnos perplejos pero que examinados a la luz de todo lo que hemos visto hasta aquí encuentran una posible y verosímil explicación.

En las *Controversiae*, Séneca presenta el caso de una Vestal *incesta* precipitada desde la roca Tarpeya y superviviente del lanzamiento y se pregunta si se repitió la precipitación [100]. Por su parte Quintiliano, replanteando el caso y preguntándose si una disposición excepcional como ésta podía tener aplicaciones más generales, especifica que la vestal "había sobrevivido por intervención divina" [101]. Se trata de una hipótesis de carácter escolar, claramente no histórica, por no decir otra cosa, puesto que las vestales *incestae* no se precipitaban *e saxo* sino que se las sepultaba vivas. ¿Pero cómo explicarla? Generalmente se considera que en ambos casos se trata de la discusión de un tema de la retórica griega [102]. Pero esto no impide que Séneca y Quintiliano se sirvan del episodio, incluso siendo perfectamente conscientes del hecho de que la pena para las vestales era diferente. Parece inevitable deducir que para ellos, como para todos los romanos, precipitación y vivisepultura eran el mismo tipo de muerte o, al menos, eran dos muertes inspiradas por el mismo principio. En este punto no es difícil entender por qué tanto Varrón como Plutarco consideran a Tarpeya como una vestal [103]. Al igual que las vestales *incestae*, Tarpeya es llevada a la tierra como una víctima sacrificial, de acuerdo con una ejecución ciertamente anómala pero en todo caso equivalente a la prevista para quien había traicionado.

---

[100] Séneca, *Contr.*, 1, 3.

[101] Quintiliano, *Inst. Orat.*, 7, 8, 3.

[102] Sobre el pasaje véase F. Lanfranchi, *Il diritto nei retori romani,* Milán 1938, pág. 436, que observa que en un pasaje de Tácito se habla de un tal Mario, precipitado *e saxo* porque era culpable de incesto con su hija: ¿es posible pensar que se hablase de una vestal que no había simplemente violado su voto de castidad, sino que también había cometido incesto en el sentido moderno del término? Sobre el tema, para una definición del delito y para sus relaciones con el *adulterium* cfr. E. Volterra, *Osservazioni sulla ignorantia legis in diritto penale romano*, en *BIDR* 38 (1930) 101 sigs. A. Guarino, *Studi sull'incestum*, en *ZSS* 63 (1943), 75 sigs., y A. D. Manfredini, *La donna incestuosa*, en *Annali Univ. Ferrara*, sez. scienze giur., n.s. 1, 1978, pág. 11 sigs.

[103] Varrón, *Lengua Latina*, 5, 41, y Plutarco, *Numa*, 10, 1.

Por lo tanto se castigó a Tarpeya no sólo *porque* era traidora, sino también *como* a una traidora. Y la roca desde la que se precipitaba a los traidores llevaba su nombre no sólo porque ella había muerto a sus pies, sino también y sobre todo, porque allí había muerto con la misma muerte reservada a los traidores.



XVII

LA PENA DEL SACO

En el lenguaje cotidiano el *culleus* era un simple contenedor de cuero con cierre estanco destinado a conservar o a transportar productos alimenticios[1]. Por el contrario, en el léxico de los suplicios era el instrumento de la ejecución reservada a los parricidas[2]. Una ejecución extremadamente singular, sintética pero eficazmente descrita en un pasaje de Modestino. Los culpables de parricidio –dice el texto– tras haber sido perseguidos con las *virgae sanguineae* tienen que ser cosidos en el interior de un *culleus* junto con un perro, un gallo, una víbora y un mono y tienen que arrojarse al mar[3]. Otras fuentes especifican que también es posible arrojarlos en el curso de agua más próximo[4].

Que la pena del saco *(poena cullei)* fuese un rito completamente particular se hace evidente enseguida, y para subrayar su excepcionalidad aparece la previsión de un procedimiento misterioso, que regulaba los modos por medio de los cuales, inmediatamente después de la condena, se lleva-

[1] Sobre el material del que se hacía el *culleus*, la técnica de su confección y sus posibles usos véase E. Nardi, *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, Milán 1980, pág. 13 sigs.

[2] De acuerdo con una hipótesis ya sostenida por Th. Mommsen (*Droit pénal*, cit., II, pág. 324 sigs.), la *poena cullei* habría por contra castigado todo tipo de homicidio voluntario. Basada en una interpretación de la denominada *lex Numae* transmitida por Festo, recientemente Y. Thomas ha sometido esta hipótesis a una minuciosa crítica, *Parricidium*, *MEFR* 93 (1981) 643 sigs. Remitiendo al capítulo dedicado a la venganza la discusión del texto de la ley, aquí nos limitamos a recordar que según Thomas la pena del saco estaría prevista exclusivamente para el parricidio, entendido como muerte del *pater* (bibliografía en Thomas, pág. 643, n. 1). Sobre la posterior extensión de la pena a la muerte de los parientes y de los afines más estrechos (los indicados por Marciano en *Digesto*, 48, 9, 1, es decir, los pertenecientes a un grupo sustancialmente coincidente con aquél en cuyo interior se cometía incesto) así como sobre la *lex Pompeia*, que realizó esta extensión, véase de nuevo Thomas, pág. 648 sigs.

[3] *Digesto*, 48, 9, 9.

[4] En Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149, leemos que se arrojaba el saco *in profluentem*. Una constitución de Constantino del año 318 habla a su vez de un río: cfr. *Cod. Theod.* 9, 15, 1, y *Cod. Iust.*, 9, 17, 1.

ba al reo a la cárcel en espera de la ejecución. Dicen las fuentes que al parricida se le ponían zuecos de madera y que en torno a su rostro se ataba una capucha de piel de lobo[5]. Se trata de un procedimiento al que no se sometía a ningún otro condenado a muerte, ni en Roma ni en otros lugares, y sobre el que volveremos, así como volveremos sobre la razón por la cual las vergas destinadas a la fustigación del parricida tenían que ser *sanguineae*, es decir, del color rojo de la sangre.

Por lo de ahora la lectura de Modestino es más que suficiente para indicar que la *poena cullei* era algo bastante diferente y bastante más complejo que una ejecución normal por inmersión. Y para hacerla tan diferente y tan compleja no era importante el hecho de que se encerrase al condenado en un saco, pues la costumbre de encerrar a los criminales o sus cadáveres en un contenedor no tenía nada de extraño en la cultura antigua del suplicio.

Tanto en Polibio como en Plutarco, por ejemplo, leemos noticias sobre cadáveres colgados de un palo tras haberse encerrado en un odre de piel[6]. Siguiendo con Plutarco resulta (y es lo que nos interesa aquí fundamentalmente) que los condenados al *katapontismos*, antes de ser arrojados al mar, eran cosidos *eis byrsan*, es decir –precisamente–, en un saco de cuero[7].

Aunque no parece que en el mundo griego se recubra con pez el contenedor utilizado para sumergir (como, por el contrario, ocurría en Roma, en donde se alcanzaba así la finalidad de hacerlo impermeable en el caso de que fuese de fibra vegetal o de piel)[8], esto no impide que la idea de encerrar al condenado en un contenedor, antes de sumergirlo, no fue una invención romana.

La invención romana que convierte a la *poena cullei* en un suplicio privado de todo paralelo en la antigüedad[9] fue la inserción en el odre de cuatro animales destinados a ser una compañía muchas veces letal para el parricida. La posibilidad que llegase cadáver al lugar en donde el *culleus* se arrojaría a las aguas era de hecho bastante plausible y no importa que, a estos efectos, las fuentes hablen en ocasiones de animales diferentes a los que enumera Modestino (es decir, que en ocasiones junto a uno o más de entre ellos, o en su lugar, aparecen serpientes[10], que por lo demás –dicen

---

[5] Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149, y *Auctor ad Herenn.*, 1, 13, 23.

[6] Polibio, 8, 21, 3, y Plutarco, *Cleómenes*, 38: en este caso el cadáver es el del rey espartano. Sobre la singularísima práctica véase ya I. Casaubon, *In Svet. lib. I... de Caes. Libri VIII*, París 1610, pág. 27, n. 2.

[7] Plutarco, *Virtud Mujeres*, 257 D. En Plutarco, *Sobre el Oráculo de la Pitia*, 403, se habla por el contrario de un capacho.

[8] Sobre la técnica de la impermeabilización véase E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 18 sigs.

[9] Como justamente observa M. Radin, *The lex Pompeia and the poena cullei*, en *JRS* 10 (1920) 119 sigs.

[10] Por ejemplo, Juvenal habla en una sátira de un mono y de una serpiente (8, 213 sigs.) y en otra de un mono (13, 154 sigs.). Séneca padre habla de serpientes (*Controv.*, 5, 4, 2), así como Séneca hijo (*De clem.*, 1, 15, 7), y Quintiliano (*Decl.*, 17, 9). Otra vez alude a las serpientes Constantino en la consitución del año 318 (*Cod. Theod.*, 9, 15, 1, y *Cod. Iust.*, 9, 17, 1). Pero las Instituciones de Justiniano hablan de un perro, un gallo, una víbora y un mono (*Iust. Inst.*, 4, 18, 6).

algunos– indicarían con un solo nombre al perro, el gallo, la víbora y el mono)[11]. Cualesquiera que fuesen los animales, la sustancia de las cosas no cambia, pues los compañeros de viaje del parricida destrozaban su cuerpo haciendo su muerte particularmente atroz. ¿Pero estamos seguros que era precisamente la búsqueda del desgarramiento del cuerpo del reo la razón que llevó a los romanos a ofrecer al parricida el postrero homenaje de la bestial y letal compañía? O, al menos, ¿estamos seguros de que sólo fue esta la razón?

Según M. Radin, si los romanos hubiesen tenido este objetivo habrían podido con bastante facilidad encontrar animales más peligrosos[12]. Preguntarse cuáles podrían haber sido estos animales es por lo demás inevitable. Que la idea de infligir al reo sufrimientos físicos atroces estuviese en las intenciones de quien introdujo la práctica parece difícil de negar. Pero no excluye que, junto a esta función, el heterogéneo grupo de animales pudiese tener también otra razón de ser, simbólica según algunos, o ritual, o tal vez mágico-religiosa.

Los problemas de la *poena cullei* son por lo tanto numerosos.

Para comenzar, ¿en qué momento les vino a los romanos la idea de condenar a muerte, junto al parricida, también a un perro, un gallo, una víbora y, como dice Juvenal, un mono inocente *(innoxa simia)*?[13]. ¿La compañía animal aparece como homenaje al parricida en el mismo momento en que se introdujo la *poena cullei*? ¿O acaso fue el cruel complemento de un rito que, hasta cierto punto, se quiere hacer particularmente idóneo para castigar un delito como el parricidio? Esta última es una cuestión a la que nos es fácil responder y que presupone la solución de otro problema: ¿cuál fue el momento en que la pena del saco se introdujo en el sistema ciudadano de los suplicios?

De acuerdo con la tradición habría sido Tarquino quien la introdujo. Dice Valerio Máximo que el rey etrusco fue el primero en ordenar utilizar el *culleus* para castigar al decenviro M. Atinio, culpable de haber divulgado los secretos de los ritos civiles sagrados. Mucho tiempo después "este tipo de suplicio se infligió de acuerdo con la ley a los parricidas puesto que la profanación *(violatio)* de los padres y de los dioses debe expiarse *(expianda est)* del mismo modo (...)"[14].

La noticia encuentra confirmación en los *Anales* de Zonaras (un epítome de la *Historia de Roma* de Dion Casio), en donde por otra parte leemos que la extensión de la pena del saco al parricidio no ocurrió "mucho tiempo después" del crimen de Atinio, sino poco después "y desde aquel momento (...)"[15]. Pero Zonaras, a diferencia de Valerio, no especifica si la extensión fue legislativa o consuetudinaria. Es cierto que de una ley hablan

[11] Cfr. Solorzanus Pereira, *De parricidii crimine disputatio*, en *Otto, thesaurus*, V, Basilea 1744, cap. 17.
[12] M. Radin, *The lex Pompeia*, cit., pág. 123.
[13] Juvenal, 13, 156.
[14] Valerio Máximo, 1, 1, 13. Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 4, 62.
[15] Zonaras, *Anales*, 7, 11.

tanto Séneca[16] como Quintiliano[17] y el *Auctor ad Herennium* transmite el texto: "Quien haya sido condenado por haber matado al padre, sea envuelto y encerrado en un odre y sea arrojado a un curso de agua"[18]. Para confirmar lo dicho por el *Auctor ad Herennium* parece estar, por otra parte, el hecho de que Cicerón (al discutir, como el *Auctor*, el caso de Maleolo, condenado por parricidio en el año 101 a. de C.) dice que la solución del caso estaba *nelle leggi* que establecían las penas por estos comportamientos[19]. Pero mucho más relevante sobre el problema de la autenticidad de la ley es para nosotros la constatación de que ni Valerio Máximo, ni Zonaras, ni el *Auctor ad Herennium* aluden a la necesidad de introducir las bestias en el saco. Así como (siempre a propósito de Maleolo) se calla Paulo Orosio sobre este tema[20].

¿Hemos de concluir que la práctica de introducir los animales en el odre se configuró como parte del rito en un momento posterior al del comienzo de aplicación de la *poena cullei*? Y en este caso, ¿cuándo se introdujo?

Leyendo las *Instituciones* de Justiniano parece que se introdujo en los años 55 o 52 a. de C., fecha de aprobación de la *lex Pompeia de parricidiis*, según la cual –precisamente– el parricida (en el sentido asumido posteriormente de asesino de un pariente) tenía que ser "cosido en el *culleus* con un perro, un gallo, una víbora y un mono"[21]. Pero se discute que las cosas ocurriesen realmente así. En efecto, según algunos la *lex Pompeia* se habría limitado a establecer que en el odre se introdujese una víbora. El mono sería añadido por el emperador Claudio, para simbolizar el gesto inhumano del parricida, y el perro y el gallo (asociados a los cultos paganos de Mitra, Cibeles e Isis) habrían sido destinados al *culleus* por el cristiano Constantino[22]. Según otros, por el contrario, los cuatro animales habrían sido seleccionados como compañeros del parricida por Constantino[23]. Pero junto a quien cree en una introducción legislativa de la práctica (cualquiera que haya sido el momento), está quien no lo cree así y, mirándolo bien, hay muchas razones para no creerlo.

La costumbre de coser en el saco algunos animales nació espontáneamente en la cruel fantasía que aquellos que procedían a la ejecución que, al margen de cualquier dictado normativo, comenzaron a coser en el *culleus* los animales de obtención más fácil y de agresividad más garanti-

[16] Séneca, *De Clem.*, 1, 23.

[17] Quintiliano, *Decl.*, 377.

[18] *Auctor ad. Herenn.*, 1, 13, 23.

[19] Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149.

[20] Orosio, 5, 16, 23.

[21] *Iust. Inst. , 4, 18, 6. Sobre la lex Pompeia* véase L. Fanizza, *Il parricidio nel sistema della lex Pompeia*, en *Labeo* 25 (1979) 266 sigs.

[22] M. Radin, *The lex Pompeia*, cit., pág. 126 sigs. Entre los numerosos autores que se inclinan por el origen tardío de la práctica véase J. D. Cloud, *Parricidium from the lex Numae to the lex Pompeia de parricidiis* en *ZSS* 88 (1971) 34 sigs., y S. Tondo, *Leges regiae e paricidas*, Florencia 1973, pág. 154, según el cual la ley es ciertamente posterior a la época de Cicerón.

[23] C. Ferrini, *Esposizione storica e dottrinale del diritto romano*, Milán 1904, pág. 389 sigs.

zada. Sólo con el paso del tiempo, tras haberse afirmado y consolidado lentamente, la práctica se vio confirmada por la ley[24]. ¿Cómo entender de otro modo la afirmación de Modestino, según el cual la pena del *culleus* (que en su descripción incluía ya la introducción de los cuatro animales) fue instituida *more maiorum*, es decir, pertenecía al núcleo más antiguo de las reglas jurídicas? Y Cicerón confirma que la *poena cullei* fue instituida por los *maiores*[25].

Esto no significa, sin embargo, que en el momento en que los *maiores* establecieron la aplicación de esta pena a los parricidas ya se incluyese el añadido de los animales. Significa únicamente que cuando se comenzó a aplicar la fantasía campesina tomó, súbita y autónomamente, la iniciativa de completarla del modo que sabemos, introduciendo de vez en cuando uno o más animales, evidentemente seleccionados según los casos, los lugares y las posibilidades. ¿Cómo pensar, por ejemplo, que en todas las ocasiones en que se debía dar muerte a un parricida estuviese disponible un animal como el mono, ciertamente conocido en Roma desde una época antigua (en todo caso anterior a la *lex Pompeia*)[26], pero en todo caso bastante más difícil de encontrar que un perro, un gallo o una víbora? Para concluir, la regla que preveía la inclusión de las bestias en el odre fue confirmada ciertamente por una intervención legislativa (que todo lleva a pensar que fue la *lex Pompeia*), pero fue bastante anterior a ésta.

¿Pero por qué precisamente el perro, el gallo, la víbora y el mono? ¿Sólo porque eran animales particularmente agresivos o también porque tenían características que los hacían especialmente idóneos para acompañar al parricida hacia la muerte?

El bestiario del parricida

Los antiguos utilizaban un patrón de medida antropocéntrico para valorar el carácter de los animales. Cosa que no tiene nada de sorprendente, ¿acaso no se sigue haciéndolo en la actualidad cuando se dice, por ejemplo, que el perro es fiel y el gato infiel y egoísta? Pero no siempre su patrón era similar al nuestro. En efecto, los perros para ellos no eran necesariamente fieles. En la *Odisea*, es cierto, el perro Argo muere finalmente feliz sólo tras haber reconocido a Odiseo, su amado dueño, que había regresado al hogar después de veinte largos años de ausencia[27]. Pero episodios de fidelidad canina aislados, aun célebres, no bastan para contrapesar la pésima fama de la que gozaba el animal tanto en Grecia como en Roma.

---

[24] Cfr. E. Nardi, *L'otre*, cit., págs. 126-127 y 129.

[25] Cfr. Cicerón, *Rosc. Am.*, 25, 69-70. Para la antigüedad de la práctica, además de E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 129 sigs., véase A. Magdelain, *Paricidas*, en *Du Châtimente*, cit., pág. 549 sigs. (en especial pág. 550).

[26] R. Düll, *Zur Bedeutung der poena cullei im römischen Strafrecht*, en *Atti Congresso Internaz. Dir. Romano*, Roma, II, Pavía 1935, pág. 392.

[27] *Odisea*, 17, 290-327.

Helena, en Troya, tras años de guerra se da cuenta de las luchas provocadas por su huida con Paris, el galán que la sedujo haciéndole olvidar patria y familia y que se mostró, desgraciadamente, como un hombre débil y cobarde, capaz de pensar únicamente en su inútil belleza y en las mujeres, como duramente le echa en cara su hermano Héctor[28]. Helena se avergüenza, se desespera, piensa que todos tendrían que despreciarla. De nada sirve el consuelo que intenta proporcionarle Príamo[29], de nada sirven las palabras de los ancianos troyanos, según los cuales "por semejante mujer no es vergonzoso que los teucros y los aqueos de sólidas crineras sufran largos dolores"[30]. Lúcida y despiadada, Helena habla de sus propios "ojos de perra"[31]. Ojos sin pudor, ojos despreciables. ¿Acaso Acteón (el hijo de Aristeo educado por el centauro Quirón, que le había enseñado el arte de la caza) no fue despedazado por sus propios perros, que no lo habían reconocido? Aunque después buscaron a su amo en vano por todo el Citerión, llenando el bosque de gemidos, los perros de Acteón no se habían comportado como fieles amigos del hombre. Se habían comportado, más bien, como sus ferocísimos hermanos los lobos[32]. Por su parte los romanos no pensaban de manera diferente a los griegos. Si bien Plinio dice que el perro es el amigo más fiel del hombre[33], Virgilio define a las perras como *obscenae*[34], y Horacio considera al perro *immundus*[35]. Plinio, sin ninguna simpatía por las víctimas, relata que todos los años se colgaban de una horca de saúco algunos perros vivos entre el templo de la Juventud y el de Sumano. En efecto, a esa especie jamás se le había perdonado no haber defendido el Capitolio[36]. Según Juan Crisóstomo el perro es "el animal más vil" [37] y "los que viven en una incurable impiedad y no tienen ninguna esperanza de redención" no son más que perros[38]. En Agustín leemos que el perro, "despreciable e innoble"[39], es "el último de los hombres y de los animales"[40]. Que se destinase un perro a servir de compañía a un parricida –llegados a este punto– resulta comprensible pues ¿qué compañía asignar a un ser inmundo sino la de una bestia inmunda?

Pero los intérpretes, no satisfechos con la pésima fama en la antigüedad del animal, han buscado otras características aptas para explicar su inserción junto al parricida. Los perros, escribe por ejemplo A. Matthaeus,

---

[28] *Ilíada*, 3, 39.

[29] *Ilíada*, 3, 161-165.

[30] *Ilíada*, 3, 156-157.

[31] *Ilíada*, 3, 180.

[32] Cfr. Hesíodo, *Teogonía*, 927; Apolodoro, *Biblioteca*, 3, 4, 4; Higinio, *Fábulas*, 181; Ovidio, *Metamorfosis*, 3, 131 sigs. Sobre la ferocidad canina (aparte del mito de Acteón) véase W. Burkert, *Homo Necans*, cit., pág. 92 sigs.

[33] Plinio, *Historia Natural*, 8, 61, 142.

[34] Virgilio, *Geórgicas*, 1, 470.

[35] Horacio, *Epístolas*, 1, 2, 26.

[36] Plinio, *Historia Natural*, 29, 14, 57.

[37] Juan Crisóstomo, *Sermones*, 10, 3.

[38] Juan Crisóstomo, *Sermones*, 23 (24), 3, *Nolite sancta dare canibus*.

[39] Agustín, *Quaest. in Heptateuc.*, 7, 73.

[40] Agustín, *Quaest. in Heptateuc.*, 6, 7.

son animales que *"proprio generi non parcunt"*, que no perdonan tan siquiera a sus semejantes[41]. Se trata en verdad de una explicación superflua; para justificar la presencia del perro en el *culleus* son más que suficientes los testimonios de los romanos.

¿Qué ocurre con el gallo? El gallo –dice Plinio– es un animal batallador hasta tal punto que incluso aterroriza a los leones[42].

Desde un punto de vista funcional, así pues, la presencia del gallo en el odre encuentra razones evidentes, sobre todo si se considera que el gallo cosido en el *culleus*, como especifican las fuentes era el "gallo gallináceo", es decir, el capón, y que en la antigüedad se consideraba a los capones particularmente feroces[43]. Pero en el plano simbólico el gallo es indudablemente el animal más problemático. ¿Qué decir, por ejemplo, de la explicación según la cual es el animal "autor de la luz", y el parricida mata a quien le ha dado la luz?[44]. Un glosador anónimo del siglo XI abandonando la metáfora y buscando una explicación diferente de la que insiste en la ferocidad, llega a pensar que el gallo servía para hacer saber hasta donde el mar había llevado el odre del parricida[45]. Como se ha observado justamente, el ingenuo y fantasioso intérprete imaginaba, quizás, que el *culleus* flotaba y que el gallo señalaba su posición cantando[46].

Con la referencia al "gallo gallináceo", es inevitable decirlo, los intérpretes llevaron la imaginación más allá no sólo de lo legítimo, sino de lo necesario. En efecto, las fuentes antiguas proporcionan una indicación bastante más concreta y creíble que todas aquellas imaginadas posteriormente. En el *De re rustica* de Columela leemos que el gallo mata las serpientes[47]. Así pues, la presencia del gallo y de la serpiente en el *culleus* sugería la idea de una cadena sin fin de muertes, la idea de la violación en el interior del *culleus* de la regla fundamental de la convivencia civil que el parricida había infringido en la ciudad, llevando la sociedad de los hombres al nivel de la de las fieras.

Podemos de este modo pasar a la víbora. Un animal que según Plinio, si era hembra, paría una pequeña víbora al día, "en total unas veinte. Por lo que las otras, impacientes por la espera, salen del flanco de la madre, matándola"[48]. Bastante enraizada en el mundo antiguo, esta creencia también la compartían los griegos, como resulta con claridad de la lectura de Eliano, en el pasaje en donde relata que según Teofrasto las informaciones sobre el parto de las víboras no eran creíbles[49]. Si Teofrasto la desmiente y si Eliano se preocupa de recoger el desmentido, quiere decir que

---

[41] A. Matthaeus, *De criminibus*, I, Ticini (Pavía) 1804 (primera edición 1644), pág. 362.

[42] Plinio, *Historia Natural*, 10, 24, 47.

[43] Cfr. E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 123, n. 3, con fuentes y bibliografía.

[44] A. D'Ors, *Miscelanea*, en *AHDE* 14, 1942-1943, 6 sigs., citando un manuscrito visigótico de las *Etimologías* de Isidoro.

[45] Goetz, *Corpus glossar. lat.*, V, 617, 47.

[46] E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 135, n. 7.

[47] Columela, *De re rustica*, 8, 2, 11.

[48] Plinio, *Historia Natural*, 10, 82, 170.

[49] Eliano, *Historia de los Animales*, 15, 16.

la noticia evidentemente tenía amplio eco. Así pues, también en el caso de la víbora la referencia simbólica está clara.

Sólo queda el mono, por lo demás relacionado con el parricida por una doble metáfora. En efecto, según Plinio, los monos amaban hasta tal punto a sus hijos recién nacidos que los ahogaban con su abrazo[50]. Por otra parte, por su semejanza con el hombre, se consideraban como su horrible caricatura. "Cuánto se nos parece el mono, animal feísimo", escribe Ennio[51]. Y por su parte Cicerón dice que "el mono es un hombre que no vale un céntimo"[52].

En resumen, la *Tiersymbolik* señala posibilidades interpretativas que sería erróneo dejar de lado, pero sin embargo no elimina la necesidad de explorar también otras vías y de valorar además las hipótesis orientadas hacia una lectura mágico-religiosa del papel desempeñado por la cuadrilla de animales. ¿De qué hipótesis se trata? Para comenzar, de aquella según la cual el perro, el gallo, la víbora y el mono, más allá de sus características específicas, se insertarían en el *culleus* porque todos ellos eran animales "prodigiosos", es decir, seres monstruosos que era necesario eliminar para evitar que difundiesen la contaminación que llevaban en sí. Eran monstruosos –se dice– del mismo modo que el parricida, considerado a su vez un *prodigium*. Por lo tanto, la *poena cullei* no habría sido una pena sino una *procuratio prodigii*, es decir, una ceremonia religiosa destinada a eliminar a los parricidas, para alejar el mal denunciado por el *prodigium* que ellos representaban y la contaminación que inevitablemente difundían[53].

¿Pero (prescindiendo por el momento de toda discusión sobre la posibilidad de que la *poena cullei* no se dirigiese a castigar al reo, sino a eliminar un *monstrum*) qué permite sostener que el perro, el gallo, la víbora y el mono eran animales prodigiosos? Un *prodigium* es por definición un ser que presenta características horrendas, espantosas, inaceptables. ¿Cómo pensar que se consideraba de este modo animales tan comunes como el perro o el gallo?

En resumen, aunque la *poena cullei* hubiese sido una *procuratio prodigii* la función mágico-religiosa de los cuatro animales (si es que su función era tal) no podía ser la de juntar al parricida con otros cuatro seres monstruosos. No tanto porque, como alguno ha observado, no se alcanza a ver bien qué sentido habría tenido esta multiplicación de *mala portenta*[54], sino más bien porque en realidad nuestros animales no eran realmente monstruos.

Siguiendo en el mismo terreno mágico-religioso queda por verificar otra hipótesis, según la cual se consideraría el perro, el gallo, la víbora y el mono como perseguidores de los espíritus funestos. En otras palabras,

[50] Plinio, *Historia Natural*, 8, 80, 216.

[51] Ennio, *Sat.*, 5, 45 (Vahl), en Cicerón, *Nat. deorum*, 1, 35, 97.

[52] Cicerón, *Ad fam.*, 5, 10, 1.

[53] R. Düll, *Zur Bedeutung*, cit., págs. 396 sigs. y 202 sigs.

[54] En este sentido S. Tondo, *Leges regiae*, cit., pág. 155 sigs. y 167.

su función consistiría en atacar al parricida también en su vida ultraterrena combatiendo sus posibilidades de sobrevivir como espíritu[55]. Pero mirándolo bien tampoco esta hipótesis encuentra confirmación en las fuentes. Plinio –es cierto– cuando habla de la tumba de Escipión el Africano alude a una serpiente *(draco)* que custodiaba en una gruta sus Manes[56]; pero admitiendo que la serpiente perseguía a los espíritus funestos ¿qué autoriza a afirmar que el perro, el gallo y el mono hacían lo mismo? Con respecto al gallo se menciona que su cacareo matutino ahuyenta las tinieblas. Sin embargo, el que ésta fuese la función del gallo es algo que leemos en un manuscrito visigodo de las *Etimologías* de Isidoro[57]. Así pues, como prueba de las antiguas creencias romanas es una fuente bastante poco fiable. En lo que respecta al perro se cita a Plinio según el cual ése avisaría, con su olfato, la presencia de faunos[58]. Pero los faunos no son espíritus funestos[59]. No queda más que el mono, que en Egipto está ciertamente ligado a la figura de Anubis[60]; pero esto no permite pensar que se le considerase como un ser demoníaco también en Roma.

En definitiva, las explicaciones simbólicas permanecen como las más convincentes. Las características atribuidas al perro, al gallo, a la víbora y al mono, ya fuesen verdaderas o falsas, remitían al carácter y al gesto del parricida. Encerrado con ellos en el saco, los peligrosos animales desempeñaban por lo tanto una doble tarea. Mientras que el reo estaba vivo lo agredían, lo atormentaban, lo destrozaban con una ferocidad y una inhumanidad pareja a la que él había demostrado cuando había llevado a cabo el más infame de los crímenes. Tras la muerte, ese mismo conjunto de animales confundía sus restos con los del hombre, en un osario promiscuo que tal vez algún día se descubriría en una orilla más o menos lejana. Quien encontrase los miserables despojos comprendería inmediatamente la razón de la ejecución. De hecho no siempre se introducían en el *culleus* nuestros cuatro animales; no todos los muertos en el *culleus* eran parricidas. Prescindamos en todo caso del hecho que –según Valerio Máximo, Dionisio

---

[55] S. Tondo, *op.* y *loc.* citados en la nota precedente. La hipótesis presupone una relación entre nuestros animales y las Furias, divinidades infernales cuyo culto es ciertamente muy antiguo. Sobre las Furias etruscas (*Lasa, Vanth, Culsu, Nathum* y *Leinth*), sobre su relación con las Erinias griegas y para un posible origen etrusco del culto romano de estas divinidades véase F. De Ruyt, *Charum, Demon étrusque de la mort*, Bruselas 1934, en particular págs. 206 sigs. Pero una cosa es la relación entre las Erinias-Furias y la persecución de los crímenes (con referencia a Roma cfr. Cicerón *De natura deorum*, 3, 18, 46, donde las Furias son *vindices facinorum et sceleris*), y otra cosa es la identificación o al menos el lazo entre estas divinidades y nuestros animales. Con referencia al mundo etrusco en la iconografía (recogida por F. De Ruyt, *op. cit.*) no aparece ningún elemento en esta dirección.

[56] Plinio, *Historia Natural*, 16, 85, 234. Cfr. Virgilio, *Eneida*, 5, 84.

[57] Citado por A. D'Ors, *Miscelanea*, cit., pág. 623.

[58] Plinio, *Historia Natural*, 8, 40, 62.

[59] Fauno era un genio primitivo de los lugares silvestres y pastorales a cuyo servicio estaban los Lupercos. Sobre sus características véase J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París 1957, pág. 21 sigs. (trad. española, *La Religión Romana. Historia Política y Psicológica*, Cristiandad, Madrid 1984).

[60] Como observa R. Düll, *Zur Bedeutung*, cit., págs. 383 sigs.

de Halicarnaso y Zonaras– se mataba a los culpables de sacrilegio en el odre (o, al menos, se les mató originariamente y durante algún tiempo)[61]. Generalmente se tiende a no dar crédito a la noticia, entendida como una tentativa de justificación de la pena, cuya gravedad se explicaría considerando que el crimen contra el *pater* es similar al que se dirige contra la divinidad[62]. Como quiera que sea, la inmersión –en primer lugar– se utilizaba también al margen de las previsiones legislativas no pocas veces para eliminar a los enemigos públicos[63]. Por otra parte, en época postclásica, por voluntad de Constancio y Constante, se estableció que se cosiese en el *culleus* a los condenados por adulterio; además la constitución que introduce esta regla, el 29 de agosto del año 339, no hace ninguna referencia a las bestias. Se limita a decir que los adúlteros serán cosidos vivos en el odre, al igual que los parricidas[64]. Obviamente esto no excluye que de hecho, en el momento de la ejecución, se decidiese agravar su pena con la inserción en el saco de algunos animales. Pero todo lleva a pensar que en este caso no se trataba de los cuatro compañeros habituales del parricida. ¿Qué sentido habría tenido acompañar al adúltero con animales que, simbólicamente, se relacionaban con un comportamiento diferente de aquél por el que se le castigaba? Sobre la base de esta consideración se ha pensado que en el *culleus* del adúltero se cosía un mújol, pez conocidísimo por su mordacidad y por ello tradicionalmente utilizado por los maridos romanos para infligir una suerte de atroz contrapunto a quien había atentado contra la virtud de sus mujeres. La así llamada "pena del mújol" (que en realidad no era una pena, sino una simple acción de venganza privada) aparece con frecuencia en las fuentes, que gustan de presentar la espeluznante imagen de un adúltero colgado por los pies y "recorrido por mújoles", como escribe Catulo[65], o "atravesado" por ellos, como escribe Juvenal[66]. Para los romanos, la asociación mújol/adúltero era inmediata. Pero dicho esto parece completamente arbitrario asumir que la *poena cullei* infligida a los adúlteros previese institucionalmente la inserción en el odre del terrible pez[67]. Las fuentes legislativas no dicen ni una palabra al respecto y las fuentes literarias no conservan ninguna huella de semejante práctica.

La pena ejecutada encerrando en el odre un perro, un gallo, una víbora y un mono fue por lo tanto un castigo típico del parricidio, que nace en la fantasía popular cuando se estableció la aplicación de la *poena cullei* a los parricidas (anteriormente castigados con otras formas sobre las que

[61] Valerio Máximo, 1, 1, 13; Dionisio de Halicarnaso, 4, 62, y Zonaras, *Anales*, 7, 11.

[62] Cfr. por ejemplo D. Briquel, *Sur le mode d'execution en cas de parricide et en cas de perduellio*, en *MEFR* 92 (1980), pág. 87 sigs., en particular pág. 92, n. 25.

[63] Cfr. por ejemplo Plutarco, *Tiberio Graco*, 20, 2, con descripción de las formas en que, en el año 133, se mató a los amigos de Tiberio.

[64] *Cod. Theod.*, 11, 36, 4 (*Impp. Constantinus et Constans A.A. ad Catullinum*).

[65] Catón, 15, 19.

[66] Juvenal, 10, 317.

[67] M. Radin, *The lex Pompeia*, cit., pág. 122, n. 6.

volveremos); y los animales encerrados en el saco, a partir de aquel momento, además de la función de destrozar al reo desempeñaron la función ulterior de señalar su culpa "de un modo no diferente" se ha dicho, "que la flor en la boca en las ejecuciones mafiosas"[68].

El misterio de los animales parece así pues resuelto. Pero para complicar las cosas, haciendo todavía más complejo el problema de todo cuanto ha aparecido hasta aquí, interviene el relato del proceso por parricidio celebrado en el año 101 a. de C. contra Publicio Maleolo.

El suplicio de Maleolo

En las *Periochae* de Livio leemos que Publicio Maleolo, en el año 101 a. de C., *"matre occisa primus in culleo insutus in mare praecipitatus est"*[69]: "como había matado a su madre en primer lugar se le arrojó al mar cosido en el odre". ¿*En primer lugar*, en qué sentido? ¿Porque fue la primera persona condenada a la *poena cullei*, o porque fue el primero –tras otros parricidas en sentido estricto– en ser condenado por matricidio?

Parece que se debe descartar decididamente la primera hipótesis. Por la *Vida de Rómulo* de Plutarco sabemos que hacia el final de la segunda guerra púnica (terminada en el 202 a. de C.), se había condenado a la *poena cullei* a un tal Lucio Ostio por haber matado a su padre[70]. Además ni tan siquiera Lucio Ostio, contrariamente a lo que se dice con frecuencia[71], fue el primer parricida cosido en el odre. Las referencias al *culleus* en las comedias de Plauto muestran con claridad que el público romano –ya antes del 202– relacionaba la pena del saco con la condena por parricidio. Pero para comprender las referencias plautinas es necesario seguir la historia del proceso a Maleolo a través del relato de Cicerón y del *Auctor ad Herennium*.

"Alguien –escribe Cicerón en el *De inventione* (y que este "alguien" era Maleolo resulta evidente según el *Auctor ad Herennium*)– fue condenado por haber matado a su padre, y enseguida, para que no tuviese posibilidad de darse a la fuga, se le pusieron en los pies zuecos de madera *(soleae ligneae)*, se le envolvió el rostro con un saquito de piel de lobo y se le llevó a la cárcel, en espera que se preparase el *culleus*, encerrado en el cual se le arrojaría a un curso de agua"[72].

---

[68] E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 144.

[69] Livio, *Per.*, 68.

[70] Plutarco, *Rómulo*, 22. Sobre los problemas planteados por el pasaje véase F. Zuccotti, *Il testamento di Publicio Malleolo*, en *Studi Biscardi*, 7 (1987) 229 sigs., y A. Guarino, *Variazioni sul Tema di Malleolo*, en *Labeo* 79 sigs. (sobre los problemas que nos interesan en especial véase pág. 79, n. 5, con una hipótesis inédita –por lo demás avanzada con mucha cautela– según la cual Maleolo podría haber sido el primero en ser arrojado al mar, en vez de al Tíber).

[71] Cfr. por ejemplo M. Lauria, *Il capo, il volto, gli occhi coperti*, en *Index* 9 (1980) 1 sigs., en especial pág. 7.

[72] Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149.

Veamos ahora el relato del *Auctor ad Herennium*: "Se juzgó a Maleolo por haber matado a su madre. Inmediatamente después de la condena se le envolvió el rostro en una piel de lobo, le hicieron calzar zuecos de madera y se le llevó a la cárcel"[73].

Zuecos de madera en los pies, capucha de piel de lobo: entre la condena a muerte y su ejecución la *poena cullei* preveía también estos singulares preparativos. Además, Plauto, diez o quince años antes del proceso a Lucio Ostio, aludía a ellos con un juego de palabras que es evidente que el público comprendía a la perfección.

El esclavo Epidico, en la comedia del mismo nombre, para satisfacer los deseos de Estratipocles, el joven patrono enamorado de una citareda, engañó a su viejo patrono Perifanes. Le extorsionó el dinero para comprar a la enamorada del joven haciéndole creer que serviría para comprar a una hija ilegítima que Perifanes había tenido en su juventud con una cortesana. Epidico se siente muy satisfecho de su engaño; para contentarte, dice a Estratipocles, no me importa nada lo que ocurrirá a mi espalda. Evidentemente está dispuesto incluso a hacerse golpear. "¿Y cómo?", pregunta el joven. Epidico aclara: "Haré de tu padre un parenticida". Ante el uso no acostumbrado de "parenticida" por "parricida", Estratipocles queda perplejo, pero Epidico explica la razón de su lenguaje y al mismo tiempo sus intenciones: "Estoy harto de palabras viejas y triviales como 'pasear en el odre' *(peratum ducere)*. Yo lo pasearé en la capucha de piel de lobo *(follitum ductitabo)*"[74].

El juego de palabras, por lo demás difícilmente traducible, es de todos modos clarísimo. *Peratum* viene de *pera* (otro término para referirse al *culleus*), *follitum* viene de *folliculus*, la capucha de piel de lobo que tiene la misma forma que la bolsa en donde se guarda el dinero. Así pues, Epidico maquina dañar los bienes del patrono. En una fecha incierta (pues no sabemos el año en que se representó el *Epidicus*), pero seguramente anterior al 214 a. de C. (año en el que, en las *Bacchides*, Plauto afirma que *Epidicus* es su "criatura preferida"), el público sabía perfectamente qué era la "capucha lupina", la relaciona con la pena por parricidio y consideraba la terminología de la *poena cullei (pera, folliculus)* vieja y trivial. Resulta, pues, evidente que unos diez años antes del proceso a Lucio Ostio "la capucha de piel de lobo" no resultaba en absoluto novedosa[75].

¿Cómo evitar preguntarse por el significado y las razones de una práctica a primera vista tan incomprensible? Para resolver el problema no puede ciertamente ayudarnos la interpretación ciceroniana, según la cual zuecos y capucha servirían para impedir la huida del condenado. Prescindamos por ahora de los zuecos. ¿Por qué razón la capucha, si hubiese tenido que desempeñar esa función, habría tenido que ser necesariamente de

[73] *Auctor ad Herenn.*, 1, 13, 23.

[74] Plauto, *Epidic.*, 349-351.

[75] Sobre el tema véase con detenimiento S. Tondo, *Leges regiae*, cit., págs. 189-193. Otra alusión al *culleus* en Plauto, *Pseud.* 212-214, de año 191 a. de C.

piel de lobo? La explicación racionalizante de Cicerón nos deja enormemente perplejos. Más sensata que nunca aparece la explicación simbólica que se refiere a la ferocidad del lobo. Con la cara cubierta por una especie de máscara lobuna el parricida asumía el aspecto de una fiera, desvelando el ánimo cruel e inhumano que había demostrado poseer[76]. Pero ni tan siquiera esta interpretación basta para explicar las razones del rito. La capucha de piel de lobo tiene orígenes y funciones mucho más antiguas y complejas de las que se ha acostumbrado a pensar. Para entender cuáles son es necesario partir de un episodio de la *Ilíada*.

Disfrazarse de lobo: la expedición de Dolón

En el décimo canto de la *Ilíada*, antes de aventurarse a una expedición nocturna, Dolón se cubre con una piel de lobo. "Se envuelve en la piel de un lobo canoso", dice Homero[77]. Pocas palabras que a primera vista hacen pensar en un sistema al que recurre Dolón para no ser descubierto por el enemigo. Pero esto no es así. El disfraz de lobo, como ya tuvo ocasión de revelar Usener, tenía un significado religioso[78].

Volviendo sobre el tema unos años después, Gernet lo profundizó a la luz de la descripción de la gesta de Dolón en el *Reso*, tragedia atribuida a Eurípides[79]:

> Arrojaré una piel de lobo sobre la espalda y el hocico de la fiera sobre la cabeza. Adaptaré las patas a las manos, las extremidades a las extremidades, imitando el andar a cuatro patas del lobo que huye de sus enemigos[80].

Al hacer al coro partícipe de sus intenciones, Dolón describe un travestismo que no es sólo un engaño. El mito griego (y más en concreto algunos mitos y ritos procedentes de Arcadia) revela con claridad que el lobo es un animal iniciático. Para demostrarlo bastará con la referencia al mito de Licaón.

Hijo de Pelasgo y rey de Arcadia, Licaón recibió un día la visita de Zeus, que había pedido su hospitalidad para descubrir si merecía y hasta qué punto la fama de impiedad de la que gozaba por todas partes. Pero Licaón, a su vez, quería estar seguro de que su misterioso huésped era verdaderamente un dios. Así pues, tras haber degollado a un niño, mezcló sus vísce-

[76] Bibliografía y otras hipótesis sobre el tema (función persecutoria) en E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 103, notas 16 y 17.

[77] *Ilíada*, 10, 334.

[78] H. Usener, *Die heilige Handlung*, en *Archiv für Religionswissenschäft*, 4, 1901, = *Kleine Schriften*, IV, 447 sigs.

[79] L. Gernet, *Dolon le loup*, en *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, IV, Bruselas 1936 (= Mélanges F. Cumont), pág. 189 sigs.; traducción española *Dolón el lobo*, en *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid 1980, págs. 136 sigs.

[80] Eurípides, *Reso*, vv. 208-212.

ras con las de las víctimas animales y conformó con ellas la comida sacrificial. Ante el gesto que confirmaba sus sospechas, Zeus decidió hacer pagar a Licaón por sus culpas transformándolo en lobo[81]. Por su parte Platón recuerda el relato que circulaba en sus tiempos en torno al santuario de Zeus Liceo situado en Arcadia: quien hubiese comido vísceras humanas mezcladas con las de otras víctimas tenía que convertirse en lobo[82]. Se trata de un castigo, ciertamente, pero muy particular. En efecto, convertirse en lobo significaba pasar a formar parte de un grupo iniciático, tal como por ejemplo en Roma el de los *Luperci* (*lupi* e *hirci*, es decir, lobos y chivos)[83], quería decir vivir en estado salvaje, de modo análogo al que, en Esparta, vivían los jóvenes espartanos en el período de la *krypteia*[84]. En resumen, disfrazarse de lobo era parte de un rito de paso.

¿Cómo no pensar que en el caso del condenado a la *poena cullei* la piel de lobo sobre la cabeza y extendida sobre el rostro significaba el paso del parricida más allá de los límites de la sociedad humana? Que no se trata de una hipótesis privada de fundamento emana de la constatación de la relación que en el mundo germánico ligaba los ritos de iniciación a las sociedades secretas con los ritos que acompañaban los sacrificios humanos y las ejecuciones capitales[85]. Poniéndose una máscara, disfrazándose, los iniciados entraban en el mundo de lo invisible, convirtiéndose en demonios que eran seguidos y expulsados: el *wargus* germano, el bandido *friedlos* destinado a morir[86] "se iba por los bosques con la cabeza cubierta con una piel de lobo" *(per silvas vadit, caput lupinum gerit)*[87].

La analogía es impresionante. El lobo, dice justamente Gernet, es un *outlaw*, al igual que el *wargus*[88]. En este punto (y resulta curioso que Gernet no se haya dado cuenta de la coincidencia) la condición del *wargus* y la del condenado a la *poena cullei* se revela como idéntica. Con el rostro cubierto por la máscara animal el parricida condenado a muerte sale de la sociedad humana y civil. Su eliminación física es entonces inevitable.

Así pues, la piel de lobo que rodea la cabeza del condenado aparece como algo más importante que una simple referencia a su crueldad (o, al

---

[81] Apolodoro, 3, 98. Cfr. *FGrHist* 90 F 38. Cfr. además Ovidio, *Metamorfosis*, 1, 220 sigs., e Higinio, *Fábulas*, 176. Las versiones del mito son por lo demás diferentes. Según una de ellas, Licaón era muy piadoso y quienes realizaron el terrible sacrificio humano fueron sus hijos sin su conocimiento. Según otra versión Licaón, impío y culpable, fue fulminado por Zeus junto con sus hijos. Entre la literatura al respecto véase W. Burkert, *Homo Necans*, cit., pág. 73 sigs.: *Lupi mannari intorno al calderone del tripode.*

[82] Platón, *República*, 565 D.

[83] Este es en efecto el probable origen de la palabra. Sobre la relación entre *lupi*, *hirci* e *hirpi* (según A. Piganiol forma sabina para *lupi*: cfr. *Essai sur les origines de Rome*, París 1917, pág. 75) véase G. Carcopino, *La Louve du Capitole*, París 1925, pág. 67 sigs.

[84] Sobre cuyos ritos y significado (así como sobre sus relaciones con la licantropía), véase H. Janmaire, *Curoi et Courètes*, Lila 1939, reimp. Nueva York 1975, pág. 540 sigs.

[85] L. Weiser-Aall, *Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe*, en *Archiv für Religionswissenschaft*, 30 (1933) 209 sigs.

[86] Cfr. otra vez *Dolón el lobo*, en *Antropología*, cit., pág. 144, con bibliografía.

[87] L. Weiser-Aall, *Zur Geschichte*, cit., pág. 222.

[88] De nuevo *Dolón el lobo*, en *Antropología*, cit., pág. 144.

menos, parece haber tenido originalmente un significado bien diferente). Como tampoco puede bastar para justificar su presencia en el rito la explicación según la cual la piel de lobo significaría la consagración del condenado a los dioses[89]. Si, como sabemos bien, éste es ciertamente uno de los significados del gesto de cubrir la cabeza, quedaría por explicar por qué en este caso se velaba la cabeza con una piel de lobo y no, como de costumbre, con un velo o la toga.

El valor iniciático del disfraz lobuno es una explicación capaz de dar cuenta del inusitado ceremonial. Originariamente (antes de que se estableciese la aplicación de la *poena cullei*) se castigaba al parricida con su transformación en lobo. Esto es, se le borraba del número de los seres humanos, se le expulsaba de la sociedad civil y se le obligaba, como al *wargus* germano, a vagar *per silvas* hasta el momento en que –si la muerte no acudía espontáneamente– alguien lo matase legítimamente, como tarde o temprano ocurría a todos los que, como consecuencia de un castigo, se veían privados de toda protección social y religiosa.

Los zuecos del parricida

Además de llevar la piel de lobo sobre la cabeza, el parricida tenía que calzar zuecos de madera. De nuevo resulta insostenible la hipótesis de que sirviesen para impedirle la fuga[90]. Si ésta hubiese sido la función de las *soleae ligneae* (como se llamaban los zuecos), sería necesario pensar que los romanos, para lograr sus fines, recurrían a sistemas tan complicados como ineficaces. Para impedir la fuga bastaría sin lugar a dudas con instrumentos menos excéntricos y más funcionales, tales como fuertes cuerdas, pesados cepos o infrangibles cadenas. Tampoco se puede eliminar el problema afirmando que las *soleae ligneae* eran, precisamente, cepos de madera[91]. La palabra *solea* (además de "zueco", "suela") tenía un solo significado: "lenguado". Nunca se utilizó en el sentido de "cepo". Aunque todavía hay quien piensa en un uso funcional de las *soleae*, resulta en todo caso evidente que la razón de su presencia en el rito debe buscarse en otro terreno cuya importancia ya hemos tenido ocasión de constatar en varias ocasiones: el de las creencias y prácticas mágicas.

En este terreno la madera tenía capacidades y efectos bien precisos. Impedía que un objeto o un individuo impuros difundiesen los influjos maléficos que llevaban consigo. En resumen, era un material aislante. Obligar al parricida a caminar con *soleae ligneae* significaba por lo tanto impedirle manchar la tierra con su contacto, propagar el mal que estaba en él,

---

[89] Lista de los casos en los que un suicida o un condenado se cubre la cabeza (o es algún otro que se la cubre) en M. Lauria, *Il capo, il volto, gli occhi coperti*, cit.

[90] Cicerón, *De invent.*, 2, 50, 149. G. Humbert acepta la hipótesis en voz *culeus*, en *DS* I, 2.ª parte (1887), col. 1579.

[91] Así, E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 14.

contagiar el suelo de la ciudad y con él a sus habitantes[92]. De algún modo, el uso de zuecos de madera recuerda una costumbre griega. Según el derecho ateniense, la persona ya condenada al exilio por homicidio involuntario y posteriormente acusada de un homicidio voluntario (presumiblemente cometido antes de la condena al exilio) era juzgada siguiendo un procedimiento particular. Se presentaba ante los jueces, que en esta ocasión se reunían en la playa, a bordo de una barca desde la que se defendía "sin arrojar ningún puente o ancla a tierra"[93].

Se trata de una costumbre singular, decíamos, que en lo que se refiere a la barca encuentra obviamente explicación en la prohibición hecha al exiliado de poner sus pies en el territorio patrio. ¿Pero por qué llegar a impedirle incluso echar el ancla a tierra? Porque en Grecia el homicidio (incluso el involuntario) suponía la impureza *(miasma)* del homicida[94]. ¿Y en Roma? Volveremos sobre el modo en que se contemplaba el homicidio en Roma cuando nos ocupemos de la pena establecida para este delito. Pero cualquiera que fuese la actitud para con los asesinos, al parricida se le miraba con un terror religioso que no encuentra paralelo ni tan siquiera en Grecia, en donde no existe ninguna huella de ritos como las *soleae ligneae* o la capucha de piel de lobo.

El hecho de que se hiciese calzar al parricida las *soleae ligneae* parece ofrecer un primer elemento a favor de la hipótesis según la cual se le consideraba un ser "portentoso" que se debía eliminar, y con el que, hasta el momento de su eliminación, era necesario evitar todo tipo de contacto. La hipótesis según la cual la *poena cullei* fuese una *procuratio prodigi* (es decir, en concreto una ceremonia destinada a eliminar un monstruo, más que a castigar a un reo) comienza a perfilarse como poseedora de buenos fundamentos. Para reforzarla intervienen otros elementos, entre los cuales figuran también las sorprendentes noticias sobre las características de las vergas destinadas a la fustigación del parricida.

LAS VERGAS DEL COLOR DE LA SANGRE

El parricida, antes de ser encerrado en el odre y arrojado al agua, tenía que ser golpeado con vergas *sanguineae*. Como sabemos, nada era más normal para un condenado a muerte que una previa flagelación. ¿Pero por qué en el caso del parricida las vergas con las que se le golpeaba tenían que ser del color de la sangre?[95]. ¿Qué significa "color de la sangre"? ¿Significa que

[92] Así ya F. Rein, *Das Criminalrechte der Römer von Romulus bis auf Justinianus*, Leipzig 1884, pág. 459; E. Brunnenmeister, *Das Tödtungsverbrechen in altrömischen Recht*, Leipzig 1887, pág. 187, y después, entre otros, R. Düll, *Zur Bedeutung*, cit., pág. 364, y A. Magdelain, *Paricidas*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 549 sigs., en particular pág. 550. Otras interpretaciones recogidas en E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 103.

[93] Cfr. Aristóteles, *Política*, 1300 b 29-30, y Demóstenes, *Contra Aristocr.* (23), 77-78.

[94] Platón, *Leyes*, 9, 865 b, y *Schol Plat. in Leg.*, l.c.

[95] Que este era el significado de *sanguineus* está atestiguado entre otras cosas por Colume-

se las pintaba previamente de rojo o significa que se coloreaban de rojo con la sangre del reo?

La segunda interpretación, aunque es la recogida en los *Basilici*[96], no resulta en absoluto convincente. Las *virgae* reciben el nombre *sanguineae* en el momento en el que se prescribe su uso. Es evidente por lo tanto que tenían que ser rojas en el momento en que se destinaban a la fustigación, no a su término. Es menos improbable la hipótesis según la cual tenían que ser previamente y expresamente pintadas de rojo[97]. Como sabemos el rojo era el color mágico en el que se teñían entre otras cosas las cintas que ataban los fasces de los lictores.

Pero el abanico de las explicaciones posibles no se cierra aquí. En efecto, hace tiempo que hay quien sostiene la necesidad de corregir el texto. En lugar de *sanguineae* se debería leer *sagmineae* y, por lo tanto, hechas de *sagmen*, es decir, hechas de aquellos arbustos que los feciales (los sacerdotes a los que correspondía la tarea de concluir los acuerdos internacionales) llevaban consigo como señal y garantía de su inviolabilidad[98]. Junto a *sagmineae* se propuso también la lectura *saligineae* (o *saligneae*), es decir, hechas de sauce[99]. ¿Pero por qué corregir un texto sobre el que no hay ningún motivo para sospechar? *Sanguineus* es un término frecuente que pertenece tanto al campo semántico de la botánica como al de la magia.

En efecto, los romanos llamaban *sanguinei frutices* al cornejo, todavía llamado en Italia *corniolo sanguineo* (en Francia *sanguinelle* o *bois sanguin*, en Rumanía *sanger*), se trata de un arbusto al que se atribuían propiedades médicas y mágicas. Las vergas hechas con la madera de los *sanguinei frutices* servían para escarificar las heridas curadas demasiado apresuradamente, y con su contacto preservaban a las plantas de los gusanos[100]. En cuanto a su nombre, derivaba del color rojo encendido, similar a la sangre, tanto del tallo de la planta como de su savia (en particular la del cornejo hembra)[101]. Pero la razón por la que las *virgae sanguineae* se utilizaban para fustigar al parricida resulta de la noticia, suministrada por

la, *De cultu hortorum*, 10, 242 : "Entonces el granado se revistió de sus frutos sanguíneos".

[96] *Bas.*, 60, 40, 5. Los autores modernos que la acogen están recogidos en E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 105, n. 31.

[97] Cfr. M. Radin, *The lex Pompeia*, cit., pág. 119 y n. 4.

[98] La principal fuente de información sobre el rito es Livio, 1, 24, 4 sigs. Cfr. también Plinio, *Historia Natural*, 22, 3, 5, y Varron *apud* Nonio, 528. La propuesta de leer *sagmineis* ya está en Corasius (sobre el cual véase, en sentido crítico, A. Matthaeus, *de criminibus*, cit., pág. 361).

[99] En su tiempo, proponiendo *saligineis*, Russardus, citado (en sentido crítico) por A. Matthaeus, *de criminibus*, cit., pág. 361: la razón de la variante sería que los *"salices ripae amicae sunt"*. Más recientemente proponiendo *saligneis* A. D'Ors, *Virgae Sanguineae?*, en *Iura* 24 (1973), I, 207-208, que para sostener la corrección cita *Digesto*, 47, 7, 3, 3 (Ulpiano, 42, *Ad Sab.*).

[100] Cfr. Plinio, *Historia Natural*, 16, 30, 74 y 16, 69, 176 (*sanguinei frutices*); 24, 43, 73 (escarificación); 19, 80. Sobre el argumento véase J. Bayet, *Le rite du fécial et le cornouiller magique*, en *Croyances et rites dans la Rome antique*, París 1971, pág. 9 sigs. (en especial págs. 16-17).

[101] Macrobio, *Saturnalia*, 3, 20, 3.

Macrobio, según la cual la *cornus sanguinea* pertenecía a la serie de los árboles infelices que, como sabemos, son árboles de mal augurio, consagrados a los dioses infernales "con los cuales –dice Macrobio– conviene ordenar que se quemen los *portenta* y los malos prodigios".

Es inevitable que en este momento haya que pensar a la suerte reservada a los andróginos, considerados también en Grecia prodigios que había que eliminar sin piedad[102]. Pero prescindamos de los griegos y limitémonos a los romanos.

De acuerdo con una ley atribuida a Rómulo y transmitida por Dionisio de Halicarnaso estaba permitido matar al recién nacido *anaperon* (malformado, mutilado) o al que tenía las características de un *teras*, es decir, de un *monstrum*[103]. En este punto es necesario comprender qué se entendía exactamente por *monstrum*.

Según una hipótesis que se remonta a G. B. Vico, en este caso los monstruos eran los hijos nacidos fuera del matrimonio. Se trataba en resumen de "monstruos civiles"[104]. Pero si es indiscutible que se acostumbraba a eliminar a los hijos ilegítimos matándolos o abandonándolos, los *monstra* a los que aluden las disposiciones señaladas aquí eran otra cosa. Eran seres cuyas deformidades eran tales que llevaban a considerarlos prodigios funestos *(prodigia mala)*. Eran por lo tanto algo diferente a los recién nacidos deformes de los que habla Cicerón, cuando recoge la norma según la cual el *insignes ad deformitatem puer* tenía que ser muerto[105].

Los *monstra* eran seres que casi no tenían semblante humano; que, como dice Ulpiano, se parecían más a un animal que a un hombre[106]. Era la inhumanidad lo que señalaba el peligro, no la simple deformidad; y el peligro que la inhumanidad llevaba consigo inducía a reservar para los *monstra* un tratamiento especial. Para evitar la difusión del contagio que estaba en ellos, se tenía que alejar a los *monstra* de la sociedad humana y civil de un modo definitivo e irreversible. Más en concreto se les sumergía[107], al igual que a los andróginos, considerados los monstruos por excelencia.

En los *Prodigiorum libri* de Julio Obsequens (recogidos al pie de página en las *Periochae* de Livio), encontramos un elenco de casos en los que se eliminaron andróginos, normalmente en el momento inmediato a su nacimiento, pero no siempre. En efecto, a veces los *monstra* se encontraban vagando (niños en torno a los ocho o diez años) por los campos en los que evidentemente se les había abandonado y en donde habían sobrevivido casi

---

[102] *Paradoxographorum graecorum reliquiae* 15 F 1, 118-120 (Giannino). Sobre el tema véase L. Brisson, *Aspects politiques de la bisexualité*, en *Hommages à Maarten F. Vermaseren*, I, Leiden 1978, pág. 80 sigs. (con un dosier de 16 casos).

[103] Dionisio de Halicarnaso, 2, 15.

[104] G. B. Vico, *Scienza Nuova*, libro II, cap. 2, 6. Sobre la interpretación de Vico véase F. Maroi, *L'interpretazione dei "monstra" nella legislazione decemvirale secondo G. B. Vico*, en *Riv. internaz. filos. dir.*, 5 (1925), 453 sigs.

[105] Cicerón, *Leyes*, 3, 8, 19 (atribuye la regla a los decenviros).

[106] *Digesto*, 50, 16, 135. Cfr. *Paul. Sent.*, 4, 9, 4.

[107] Séneca, *De ira*, 1, 15, 2.

milagrosamente durante algún tiempo[108]; y con regularidad, recién nacidos o ya niños, se les eliminaba por inmersión.

Todavía más interesante es el precioso relato liviano de la *procuratio prodigii* relacionada con el parto de una mujer en Frosinón. Como había dado a luz a un recién nacido de sexo inseguro se llamó a los harúspices de Etruria. Ellos dijeron que el recién nacido era un *foedum ac turpe prodigium*, que había que llevárselo inmediatamente, lejos del contacto con la tierra y sumergirlo en aguas profundas. Así se hizo, pero antes de arrojarlo al mar se encerró al recién nacido en una caja *(vivum in arca condidere, provectumque in mare proiecerunt)*[109].

Por lo tanto, el *prodigium* desapareció entre las aguas encerrado en un contenedor que, como dice explícitamente Livio, tenía que privarlo del contacto con la tierra. La hipótesis de que la pena para los parricidas fuese una *procuratio prodigii* encuentra una nueva confirmación. Pero todavía hay quien rehusa aceptarla, observando que la *procuratio prodigii* suponía una ceremonia purificadora que la *poena cullei* no habría previsto y, ciertamente, es verdad que la *procuratio* suponía una purificación. Tanto Julio Obsequens como Livio hablan con respecto al tema de grupos de vírgenes (tres grupos de nueve vírgenes), que purificaban la ciudad cantando[110]. Pero si esto es cierto también lo es que la *poena cullei* incluía a su vez una ceremonia purificatoria. Volvamos a lo que dice Macrobio de las *arbores infelices*, dentro de las cuales –como sabemos– se incluyen las *sanguinei frutices* con las que se fustigaba al parricida: con estos árboles "conviene quemar los *portenta* y los malos prodigios". Se trata evidentemente de otro modo de eliminarlos. Es inevitable pensar ahora en Catulo, cuando afirmaba con desprecio que el final adecuado de los *Anales* de Volusio, despreciable *cacata charta*, era el de arder con *infelicia ligna*[111]. La obra del enemigo era mala hasta el punto de ser monstruosa y no merecer otro destino. Pero volvamos a los monstruos de verdad olvidándonos de los literarios.

Se fustigaba al parricida, antes de ser cosido en el odre, con vergas tomadas de *infelicia ligna*. Es evidente que se trataba de algo diferente a la fustigación que habitualmente precedía a la ejecución. Una vez más, como otras veces, estamos obligados a pensar en el uso antiquísimo de la fustigación como rito purificatorio.

En Grecia, como sabemos, se solía transferir la contaminación sobre "chivos expiatorios" a los que, por definición, se eliminaba. La forma de

---

[108] *Julii Obsequientis Prodig. libri* capítulos 22, 27a, 32, 34, 36, 47, 48, 50. Sobre el tratamiento reservado a los andróginos véase R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, París 1963, pág. 73, y J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*², París 1969, págs. 43 y 129 (trad. española, *La Religión Romana. Historia Política y Psicológica*, Cristiandad, Madrid 1984).

[109] Livio, 27, 37, 5 sigs. Alusiones a la inmersión de los *prodigia* también en Tibulo = 2, 5, 79-80 : "Esto ocurría antaño, pero tú eres ahora benévolo, Apolo, sumerje los prodigios bajo el indómito mar".

[110] *Julii Obsequientis Prodig. libri* capítulos 27a, 34, y 36 (cfr. también cap. 48), Livio, 27, 37, 7.

[111] Catulo, *Carm.*, 36, 8.

transferir el mal sobre ellos era, precisamente, la fustigación con ramas mágicas. Así ocurría a los *pharmakoi* atenienses, así ocurría en Jonia[112] y en Queronea[113]. Y así ocurría también en Roma.

El aire, la tierra, el agua y el parricida

Antes de iniciar el viaje hacia las aguas destinadas a recibirlo (significativamente trasladado en un carro tirado por bueyes negros)[114], se cosía al parricida en el *culleus*. Escribe Cicerón: "Vivo pero sin poder respirar el aire del cielo, arrojado al mar, pero en condiciones que no permitían que sus huesos tocasen tierra, introducido entre las olas pero no lavado por ellas y por último arrojado sobre una playa, pero sin que le estuviese permitido encontrar descanso sobre los escollos"[115].

No sólo se privaba de sepultura al parricida, se le privaba también y sobre todo (ya vivo) del contacto con los elementos: el aire, la tierra y el agua.

En el lenguaje más burocrático de las constituciones imperiales esta privación se consideraba la razón de ser del *culleus*. El parricida, escribe Constantino, "cosido en un *culleus* y encerrado en su estrecha mortaja (...) será arrojado al mar, si está cerca, o a un río, de tal modo que todavía vivo comience a carecer de todo uso de los elementos, y esté privado del cielo mientras que está vivo, y de la tierra cuando muerto"[116]. Las *Instituciones* de Justiniano, con las mismas palabras, confirman esta interpretación[117]. ¿Se trata acaso de una pena accesoria, como a veces se dice? Así lo pensaba Cicerón, la muerte infligida al parricida, escribe, es tan terrible que hace que "aquellos a los que la propia naturaleza no había podido obligar a cumplir sus deberes se viesen disuadidos de cometer el delito por efecto del tamaño de la pena"[118]. Se trataría por lo tanto de una pena con funciones intimidatorias. Resulta casi superfluo decir que la hipótesis es inaceptable. En el momento en el que se comenzó a utilizar el saco, no servía para privar al parricida del uso de los elementos. Sería, por el contrario, para proteger el aire, el agua y la tierra del contacto con el parricida. El propio Cicerón, por lo demás, no había olvidado completamente la función originaria del *culleus* pues quienes instituyeron la pena para los parricidas, escribe, "no querían ofrecer el cuerpo a las fieras, para que no nos encontrásemos después ante animales hechos todavía más feroces por el contacto con

[112] Tzetzes, *Chiliades*, 5, 725. Tzetzes, autor bizantino del siglo XII se refiere al trágico alejandrino Licofrón, del siglo IV, y a Hiponacte, escritor de yambos satíricos del siglo VI. Sobre el uso de las cebollas para fustigar a los *pharmakoi* véase Plinio, *Historia Natural*, 19, 30.

[113] Cfr. J. Bayet, *Croyances et rites*, cit., págs. 37-39.

[114] *Hadr. Sente.*, 16 (en *Corpus Glossar. Lat.*, III, cit.).

[115] Cicerón, *Ros.Am.*, 26, 71 sigs.

[116] *Cod. Theod.*, 9, 15, 1 = xkCod Just., 9, 17, 2.

[117] *Iust. Inst.*, 4, 18, 6.

[118] Cicerón, *Ros. Am.*, 25, 70. La explicación (sin por ello hablar del hecho de que el saco impedía el contacto con los elementos) reaparece en *Hadr.Sent.*, 16.

semejante *scelus*; no querían arrojarlos desnudos al río para que, llegados al mar, no lo contaminasen (...)"[119].

La idea –clarísima– aparece explícitamente reiterada por Quintiliano y Zonaras. Según Quintiliano el parricida debía tener, de acuerdo con la ley, el rostro cubierto para que "los tétricos ojos no contaminasen la bella contemplación del cielo"[120]. Por su parte Zonaras sostiene que se le encerraba en el odre para que "ni la tierra, ni el agua y el sol se contaminasen con su muerte"[121].

Resulta evidente que la idea de que el *culleus* servía para impedir al cadáver del parricida encontrar reposo en los abismos del mar o sobre la tierra (y antes de su muerte –así como hacía, según Quintiliano, la capucha de piel de lobo– para privarlo del aire y de la luz) se afirmó sólo cuando la conciencia de la función original del *culleus* se perdió, sustituida por la idea de que se trataba de una pena, cosa en la que se había convertido efectiva e indiscutiblemente. Pero el recuerdo de su función primitiva confirma inequívocamente la naturaleza de *monstrum* del parricida, por lo demás varias veces afirmada por las fuentes: "*portenti ac prodigii simile*", escribe Cicerón, "equiparado a un prodigio"[122]. Y en otro lugar, directamente, "*portentum atque monstrum*"[123]: ya no por asimilación sino por naturaleza, así como por naturaleza el parricida es "*monstrum*" a los ojos de Ovidio[124]. La *poena cullei*, por lo tanto, era originariamente una *procuratio prodigii*[125].

La hipótesis trifuncional. Conclusiones

El análisis del *culleus* podría considerarse concluido en este punto si no fuese oportuno valorar una hipótesis que, al tiempo que acepta la interpretación "prodigiosa", se propone explicar la pena de saco situándola en el seno del discutido y problemático marco de la herencia indoeuropea.

Como es bien sabido, según la escuela de la que G. Dumézil es el máximo exponente, la sociedad indoeuropea se habría organizado en torno a la división de tres funciones. La religiosa y jurídica (la así llamada primera función), la de la fuerza física y guerrera (segunda función) y la agraria de la fecundidad (tercera función).

---

[119] Cicerón, *Ros.Am.*, 26, 71.

[120] Quintiliano, *Decl.*, 299.

[121] Zonaras, *Annales*, 7, 11, 4.

[122] Cicerón, *Ros. Am.*, 13, 38.

[123] Cicerón, *Ros. Am.*, 22, 63.

[124] Ovidio, *Metamorfosis*, 8, 97 sigs.

[125] Literatura sobre la materia en E. Nardi, *L'otre*, cit., pág. 91 sigs. (quien por lo demás excluye la naturaleza de *procuratio*, como ya había hecho S. Tondo, *Leges regiae e paricidas*, cit., pág. 150 sigs. y 166). Sin embargo véase posteriormente a favor de la tesis A. Magdelain, *Paricidas*, en *Du Châtiment*, cit., pág. 550 (con bibliografía en la n. 3). Es muy particular la hipótesis de D. Briquel, *Sur le mode d'execution en cas de parricide et en cas de perduellio*, y posteriormente *Formes de mise à mort dans la Rome primitive* en *Du Châtiment*, cit., pág. 225 sigs. (sobre lo cual volveremos enseguida en el texto).

Partiendo de un estudio de E. Benveniste, según el cual en el seno de este marco los indoeuropeos habrían distinguido tres tipos de calamidades (los accidentes o mal resultado en los ritos sacrificiales, relacionados con la primera función; la guerra, ligada a la segunda; la mala cosecha y la carestía, ligadas a la tercera)[126], en un artículo publicado en 1955 Dumézil sostiene que en Roma a las tres calamidades correspondían tres tipos de delitos. Los abusos del saber mágico, relacionados con la primera función, la violencia física, relacionada con la segunda, y el hurto, vinculado al bienestar económico que se incluye en la tercera función en tanto es consecuencia de la fecundidad[127].

En el año 1970 D. J. Ward se propuso verificar si la hipótesis de Dumézil también explicaba las prácticas germánicas de muerte, y al clasificar estas prácticas en relación con las tres funciones sostiene que quienes habían cometido crímenes contra la soberanía (los traidores) se castigaban de la misma forma en que se sacrificaban las víctimas a los dioses celestes de la primera función y, por lo tanto, se les ahorcaba; mientras que quienes habían cometido crímenes contra la tercera función (la fecundidad) se castigaban con las formas de sacrificio propias de los dioses infernales de esta función, es decir, se les ahogaba[128].

Para demostrarlo se adujo en primer lugar el pasaje en el que Tácito escribe que los germanos *"proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caena ac palude iniecta super crate mergunt"*[129].

Aunque ya hemos tenido ocasión de ocuparnos de la segunda parte del pasaje al tratar sobre el suplicio de Turno Herdonio, ahora es necesario volver sobre todo el texto para preguntarnos por qué razón "los cobardes, los perezosos y los *corpore infames*" habrían cometido crímenes relacionados con la tercera función, la de la fecundidad.

Porque, se dice, los cobardes, los perezosos y los *corpore infames* (es decir, los culpables de crímenes sexuales y más específicamente los homosexuales pasivos) mostrarían una bellaquería incompatible con las cualidades del guerrero. Pero la explicación no resulta convincente. Remitir a la tercera función la bellaquería, en la guerra o en el sexo, exige una extensión tan excesiva de los límites de la espera de la fecundidad que la dejan prácticamente privada de significado. La debilidad de esta interpretación se hace todavía más evidente cuando, tal como ha hecho recientemente D. Briquel, se pretende transferirla a Roma. En el sistema romano la correspondencia entre funciones, delitos y penas resultaría de la

---

[126] E. Benveniste, *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales*, en *Journal Asiatique*, 230 (1938), 529 sigs.

[127] G. Dumézil, *Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionelle chez divers peuples indoeuropéens*, en *Latomus* 14 (1959), 173 sigs.

[128] D. G. Ward, *The Threefold Death: an Indo-European Trifunctional Sacrifice?*, en J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1970, pág. 123 sigs.

[129] Tácito, *Germania*, 12, 1.

constatación de que la *perduellio* se castigaba con la *suspensio* y el *parricidium* con el ahogamiento [130].

Pero, en primer lugar, la muerte prevista para los traidores por la *lex horrendi carminis* no derivaba de la "suspensión". Como sabemos este término no se puede entender ni como ahorcamiento ni como crucifixión (como hace Briquel siguiendo los pasos de Mommsen). El término alude a la fase preliminar de un suplicio que se consuma matando al traidor a golpes de verga, y la fustigación a muerte no es un sacrificio en honor de los dioses celestes. Es, si acaso, un sacrificio a los dioses infernales a los que está consagrada la *arbor infelix* en la que se cuelga al traidor para recibir los golpes.

En segundo lugar, ¿cómo es posible relacionar el parricidio con la tercera función? El propio Briquel observa que no es un crimen sexual ni un crimen económico (a su vez, como hemos visto, considerado en el ámbito de la "tercera función"). Es –dice– el crimen de un *civis* contra otro *civis*, un asesinato entre *Quirites*, y en cuanto tal ofende al dios que en Roma representa la tercera función (*Quirinus*, el dios de los ciudadanos).

En Roma, por lo tanto, predominarían aspectos de la tercera función diferentes de los usuales de fecundidad, salud y bienestar económico. En efecto, en el panteón romano se habría producido una evolución que terminaría por hacer predominar aspectos de la tercera función correspondientes a los que en la India estaban ligados a la primera. Esto explicaría por qué en Roma la ejecución que en Germania castigaba los crímenes sexuales y la falta de valor bélico se aplicaría a los delitos ligados al campo de intervención del tercer dios de la tríada, es decir, la salvaguardia de las buenas relaciones entre *Quirites*.

En este punto la dificultad de hacer encajar las piezas de un puzzle que se resisten a toda tentativa de colocación es tan evidente que no es necesario insistir en ello. Y para inducir a descartar sin dudas esta tentativa de explicación "trifuncional" de las penas se añade otra consideración: la *poena cullei* no proporcionaba la muerte por ahogamiento.

En efecto, es difícil establecer cuál era la causa última y determinante de la muerte del parricida. Como ya hemos observado no se debe excluir que llegase a la orilla del agua ya muerto despedazado y, en todo caso, si todavía llegaba vivo no moría ahogado. A diferencia de Turno Herdonio (cuya ejecución también por esta razón no puede considerarse como una *poena cullei*), al parricida no se le sumergía en condiciones de producirle este tipo de muerte. Encerrado en un saco herméticamente cerrado, en donde no podían entrar ni la luz ni el aire, el parricida no tenía ningún contacto tampoco con el agua. Como la luz y el aire también el agua se contaminaría si la tocase. La impermeabilización del *culleus* tenía, como sabemos, también la función de impedir que el mal se difundiese en los ríos y en los mares, de hacer de modo que "ni la tierra, *ni el agua*, ni el sol se con-

[130] D. Briquel, *Sur le mode d'execution en cas de parricide et en cas de perduellio*, cit. (conclusiones en las págs. 105-107).

taminasen con su muerte", como escribe Zonaras[131]. Por lo tanto, si admitimos que el parricida no moría destrozado por los animales es porque moría asfixiado.

Pero dado que lo que nos interesa es comprender el origen y la función del rito no es esencial saber cuál era la causa última y determinante de la muerte del parricida. Es esencial, más bien, la constatación de que la *poena cullei* lleva en sí las huellas evidentes de una *procuratio prodigii*. Un solo aspecto, en el complejo ceremonial que la componía, no encuentra paralelo en el rito expiatorio que se celebraba para eliminar los restantes monstruos. Se trata de la cobertura del rostro del parricida con el saquito de piel de lobo. Pero todo lo que hemos visto sobre los orígenes remotos de este rito explica su presencia.

La naturaleza de *monstrum* de quien había matado al *pater* fue establecida por la ciudad, y ciertamente no es difícil entender por qué. Roma "ciudad de padres"[132] sólo reconocía a los "padres" la capacidad jurídica. Originalmente los romanos consideraban que únicamente los padres tenían un *genius*, la divinidad protectora de la persona que solamente más adelante se pasó a considerar que tenían todos, incluso los esclavos[133]. Roma confiaba a los padres el control absoluto e incondicionado de sus hijos. Para semejante ciudad era inevitable sancionar la monstruosidad de un gesto como el *parricidium*. Pero antes de que naciese la ciudad de los padres, se castigaba al parricida con la exclusión de la sociedad humana y civil, atribuyéndole, todavía vivo, el estatus de muerto mediante una sanción que quitándole toda protección civil y sacral lo condenaba de hecho a morir, incluso físicamente, a manos de cualquiera que quisiese eliminarlo. Y esta sanción (no muy diferente, en los hechos, de la propiamente ciudadana de la "sacralidad", de la que nos ocuparemos enseguida) se identificaba entonces con su transformación en lobo. En el rito ciudadano que exterminaba al monstruo, la capucha de piel de lobo permanecía para atestiguar esta transformación como supervivencia, que luego se hizo incomprensible, de una organización desaparecida, de prácticas iniciáticas y de ritos de paso cada vez más lejanos en el tiempo y en la memoria.

---

[131] Zonaras, *Annales*, 7, 11, 4.

[132] La expresión es de Y. Thomas, *a Rome, pères citoyens et cité des pères (II siècle avant J.C.-II siècle apres J.C.)*, en *Histoire de la famille*, traducción española, *Historia de la Familia*, vol. 1, Alianza, Madrid 1988, págs. 203-240.

[133] Cfr. H. J. Rose, *On original Signifiance of the Genius*, en *CQ* 17 (1923) 57 sigs.

XVIII

LA CONSAGRACIÓN A LOS DIOSES

Una de las sanciones más antiguas previstas por la *civitas* era la declaración del reo como "sacro", es decir, como consagrado a los dioses. Se afirma normalmente que consagrar equivalía a una condena a muerte. ¿Pero de qué forma perdía la vida el *homo sacer* (admitiendo que siempre y necesariamente la perdía)? Antes de afrontar el problema parece oportuno aislar los comportamientos criminales ante los cuales la *civitas* consideraba oportuno aplicar una pena cuyo carácter religioso, a diferencia de lo que ocurría en otros casos, no emerge de las modalidades del suplicio sino que resulta explícito en la misma fórmula de la condena.

Los presuntos criminales considerados sacros

Sobre el cipo de mármol aparecido en el *Comitium*, que excavaciones recientes permiten fechar en el primer cuarto del siglo VI a. de C., se lee el texto de una *lex regia*[1].

Que las palabras incisas en el cipo se refieren a una disposición normativa proveniente del más antiguo magistrado resulta inequívoco gracias a la referencia al cargo de *rex* que aparece en la segunda parte del texto, en cuya primera parte se descifraron las siguiente palabras: "*quoi hoh (ke stloqom violasid manibus) sakros esed*". Así pues, la ley preveía el castigo (*sakros esed*, sean consagrados) a quienes hubiesen violado los lugares sagrados o quizás (según algunos) los límites sagrados[2].

---

[1] La inscripción se encontró en la piedra negra (*Lapis Niger*) que señalaba el lugar en el que se encontraría la tumba de Rómulo. Sobre la fecha cfr. F. Coarelli, *Il Comizio dalle origini alla fine della Repubblica*, cit., pág. 166 sigs.; íd., *Roma, Guide archeologiche Laterza*, cit., pág. 48 sigs., e íd., *Il Foro romano*, cit., págs. 167-169 y 176-178. En el texto de la ley el término *rex* aparece dos veces, una en dativo (*recei*) y otra en nominativo (*rex*).

[2] Sobre la interpretación del texto cfr., entre otros, G. Dumézil, *L'inscription archaïque*

En su forma singular *sacer esto* (sea consagrado) la sanción reaparece en otras *leges regiae*, y una de ellas contiene a su vez una disposición sobre límites.

El rey Numa, escribe Dionisio de Halicarnaso, ordenó a todos los ciudadanos que delimitasen los confines de sus propios campos poniéndoles piedras y consagrándolas a Zeus Horios (Júpiter *Terminus*), y estableció que "si alguien arrebataba o desplazaba los confines *(horoi)* se le consagrase al dios *(hieron einai tou theou)*"[3].

Que la violación de los confines estaba sancionada por la consagración aparece confirmado –por otra parte– en una ley reproducida por Festo: "Quien al arar sobrepase el terreno de otro sea consagrado, junto con los bueyes (que tiraban del arado)" *("eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse")*[4].

En verdad resulta difícil decir si se trata de la misma ley recogida por Dionisio o de una ley diferente, destinada a castigar más específicamente la violación de los límites realizada en el momento del arado (quizás para completar la norma formulada en los términos más generales recogidos por Dionisio, en los cuales se podía dudar que entrase el caso del arado).

Al enfrentarse con el problema unos consideraron que la ley transmitida por Festo estaba destinada a velar por los confines públicos y no por los privados, a los que se refiere Dionisio[5]. Por el contrario otros pensaron que la ley que tutelaba los confines públicos era la inscrita en el cipo del Foro[6]. Pero cualquiera que sea la solución que se deba dar al problema queda fuera de discusión que la violación de todos los confines estaba sancionada por la consagración y la razón no resulta difícil de comprender.

Los *termini*, tanto públicos como privados, eran objeto de culto. A las señales de los confines de la ciudad se ofrecían víctimas llamadas *amburbiales hostiae*[7] en el transcurso de una ceremonia probablemente identificable con la fiesta *Ambarvalia*[8]. A las señales limítrofes privadas estaba dedicada la fiesta *Terminalia*[9], en cuyo transcurso los propietarios de las

---

du Forum et Cicéron, De divinatione II, 36, en *Recherches de sciences religieuses*, 39, 1951 (= *Mélanges J. Lebreton*, I), pág. 172 sigs., con indicación, en la nota 1, de correcciones propuestas en el período intermedio.

[3] Dionisio de Halicarnaso, 2, 74.

[4] Paulo, Festo, *s.v. Terminus*, 505 L. Sobre el valor, las consecuencias y la historia de la consagración de los bienes (como eran, en este caso, los bueyes) véase en último lugar F. Salerno, *Dalla consecratio alla publicatio bonorum*, Nápoles 1990, que sólo he podido ver en fase de corrección de pruebas.

[5] Así G. MacCormack, *Terminus motus*, en *RIDA* 3.ª serie, 26 (1979) 239 sigs.

[6] Así R. E. A. Palmer, *The King and the Comitium = Historia Einzelnschriften*, 11, 1969, según el cual el *Lapis Niger* sería una piedra limítrofe que precisamente delimitaba la tierra sagrada o pública.

[7] Festo, *s.v. Amburbiales* 5 L.

[8] Cfr. A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1963, pág. 296 sigs.

[9] Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 2, 74.

parcelas limítrofes ofrecían cereales, hogazas de pan, miel y vino, al tiempo que se regaban los *termini* con la sangre de las víctimas sacrificadas y se les adornaba con bandas, luces y coronas[10].

En efecto, a los *confini* no se les consideraba simplemente cosas; según Ovidio tenían un *numen*[11]. Más exactamente eran *Terminus*, el dios que se identificaba con cualquier objeto que sirviese para delimitar una extensión de terreno[12] cuya misión consistía en velar por la estabilidad de los confines[13]. Cosa que, por otra parte, no significaba que nunca se pudiesen alterar los confines. En efecto, a veces podían desplazarse pero bajo determinadas condiciones. En particular los de la ciudad se desplazaban cuando se ampliaba, cuando se incorporaba una tierra sustraída a las poblaciones limítrofes. Con otras palabras, podían desplazarse sólo hacia adelante *(propagati)* y sólo por orden del magistrado titular del *imperium*[14]. El desplazamiento de los confines privados requería, por su parte, una ceremonia en la que debían participar los propietarios de los terrenos interesados, que presidían el rito religioso de fijación de las piedras que delimitaban los nuevos *termini*, adornados para la ocasión con guirnaldas y cintas como durante la fiesta *Terminalia*[15].

El papel de los confines y del dios que los representaba es por lo tanto evidente. Para aclararlo, mejor que cualquier otra consideración, podemos evocar una leyenda. Cuando –en tiempos de los reyes etruscos– se decidió construir sobre el Capitolio el templo de *Juppiter Optimus Maximus* se hizo necesario transferir las capillas de las divinidades que se encontraban en el lugar escogido para su edificación. Por otra parte, antes de proceder al desplazamiento se interpeló a los dioses que, a través del vuelo de los pájaros, dieron a conocer su voluntad. Todas las capillas se podían desplazar excepto la de *Terminus*. En efecto, la estabilidad del dios era la señal y la profecía de la estabilidad y de la solidez de todo el Estado[16]. Por lo tanto el lugar de culto del viejo *Terminus* se incluyó en el interior del nuevo templo[17].

En este punto, las razones por las cuales se consagraba a los dioses al que había violado un confín son tan evidentes que nos permiten pasar sin mayores trámites al análisis de otra previsión normativa real. Según ésta se

[10] Cfr. G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974 (= *Quaderni di SMSR*, 9), pág. 118 sigs.

[11] Ovidio, *Fastos*, 2, 642.

[12] Ovidio, *Fastos*, 2, 640.

[13] Ovidio, *Fastos*, 2, 659 sigs., además de Plutarco, *Cuestiones Romanas*, 15, y *Numa* 16; Dionisio de Halicarnaso, 2, 74; Lactancio, *Instituciones divinas*, 1, 20, 42; Festo, *s.v. Terminus*, 505 L.

[14] Cfr. Tácito, *Annales*, 12, 23 sigs., así como Gelio, 13, 14.

[15] Para la antigüedad de la ceremonia cfr. Sic.Flacc. en *Grom.Vet.*, 141 L. Más ampliamente, sobre el desplazamiento de los confines, tanto privados como públicos, véase de nuevo G. Piccaluga, *Terminus*, cit., págs. 110 sigs.

[16] Livio, 1, 55, 3 y 5, 54, 7; Varrón, *L.L.*, 21 y 74; Dionisio de Halicarnaso, 2, 74 y 3, 69; Plutarco, *Cuestiones Romanas*, 15.

[17] Sobre las relaciones entre *Terminus* y Júpiter véase de nuevo G. Piccaluga, *Terminus*, cit., págs. 286 sigs.

declararía *sacri* al hijo y a la nueva nuera que hubiesen golpeado al *parens*: *"Si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto (...) si nurus, sacra divis parentum esto"*.

La regla aparece en Festo, que la atribuye por lo que respecta a la nuera a Rómulo y Tito Tacio, por lo que respecta al *puer* a Servio Tulio, y que con referencia al *puer* (pero parece evidente que la norma también concierne a la nuera) especifica que el padre objeto de los golpes *(parens verberatus)* debía *plorare*[18]. Éste es un verbo antiguo que, según Festo, significaba "llamar a voces"[19]. ¿Pero llamar a quién y por qué razón? De acuerdo con Cicerón se trataba de llamar a los vecinos para que acudiesen *(ut aliqui audiant atque conveniant)*[20], evidentemente con el fin de subordinar la aplicación de la sanción a la presencia de testigos que garantizasen la realidad de los abusos. Pero originalmente también resulta evidente que la función de la *ploratio* era diferente. Era un grito, una imprecación con efecto mágico, capaz de hacer caer la maldición sobre el culpable.

Como ha observado L. Gernet, la *ploratio* tiene precedentes en el mundo griego. En la *Ilíada*, por ejemplo, Altea maldice a su hijo Meleagro, culpable de haber matado a los hermanos de Altea, y Meleagro muere repentinamente atacado por la Erinia materna[21].

En cuanto a los romanos ya hemos tenido ocasión de constatar, al ocuparnos de los delitos de magia, que creían firmemente en la eficacia de las maldiciones. Además siguieron creyendo en ella en plena época clásica. ¿Una prueba? En el año 55 a. de C. (se estaba hacia la mitad de noviembre) el triunviro Craso partió para luchar contra los partos, pero su partida no estuvo acompañada por las habituales manifestaciones de entusiasmo popular. En particular el tribuno de la plebe Cayo Ateyo Capitón –que se había opuesto sin éxito a la partida sosteniendo que había habido anuncios *(obnuntiationes)* de auspicios catastróficos *(dirae)*– manifestó su desdén de forma grosera: encendió un gran fuego a las puertas de la ciudad y cuando Craso llegó a sus cercanías pronunció en su contra imprecaciones espantosas, invocando a dioses terribles y extraños. Plutarco, a modo de explicación cuando refiere el episodio, añade que "los romanos consideran tan potentes estas imprecaciones secretas y antiguas que según ellos nadie afectado por ellas puede salvarse (...)"[22]. Confirmando el relato, Dion Casio introduce una variante, por lo demás secundaria; serían dos los tribunos que pronunciaron las imprecaciones (el otro era Aquilio Galo) ya en el Senado, ya en el momento en el que el triunviro dejó la ciudad. Y Craso, aun-

[18] Festo, *s.v. plorare*, 260 L.

[19] Festo, loc. cit. en nota anterior.

[20] Así, Cicerón, *pro Tull.*, 21, 50.

[21] La maldición está en *Ilíada*, 9, 555-570. Para la leyenda véase Higino, *Fábulas*, 173; Baquílides, *Epinicios*, 5, 93 sigs.; Diodoro Sículo, 4, 34 y 4, 48; Ovidio, *Metamorfosis*, 8, 270; Apolodoro, *Biblioteca*, 1, 8, 1 sigs. Sobre la "eficacia" de la imprecación en Grecia véase L. Gernet, *Derecho y Prederecho*, cit.

[22] Plutarco, *Craso*, 16, 4-8.

que consiguió partir, murió "sea por un concurso de circunstancias, sea por las imprecaciones"[23].

¿Cómo no tomar en consideración que la *ploratio*, en sus orígenes, era una sanción mágica utilizada, en este caso, para asegurar el respeto de reglas familiares que la autoridad paterna no había logrado imponer?[24].

Pero volvamos a la consagración. Siguiendo en el ámbito de las relaciones familiares no pocas veces se afirma que también afectaba al marido que había vendido a su mujer.

En efecto, una *lex regia* atribuida a Rómulo y recogida por Plutarco establecía que en este caso el marido tenía que "ser sacrificado a los dioses infernales" *(thuesthai chtoniois theois)"*[25].

Pero "ser sacrificado" es diferente de "ser declarado *sacer*". Las consecuencias de las dos sanciones no eran las mismas. No se mataba a quien era declarado *sacer* (lo veremos enseguida). El comportamiento del marido que vendía a su mujer, por lo tanto, no figuraba entre los delitos familiares sancionados con la consagración. Entre ellos, en el seno de las relaciones familiares en sentido amplio, figuraba más bien la violación de las relaciones de patronazgo, constantemente y explícitamente equiparadas por los romanos a las existentes entre hijos y padres[26].

Cuáles eran los deberes que derivaban de esa relación está dicho por Dionisio de Halicarnaso, según el cual habría sido Rómulo quien los estableció. Los clientes debían contribuir a constituir una dote para las hijas de los patronos, en el caso de que éstos estuviesen en dificultades económicas; tenían que pagar el rescate para liberar al patrono y sus hijos caídos en manos del enemigo y debían pagar las condenas pecuniarias a las que estuvieran condenados los patronos en los procesos privados. Además, patronos y clientes se abstendrían de acusarse recíprocamente en juicios y de atestiguar unos contra otros. Y ésta es la sanción: quien cometía una de estas ilegalidades tras la condena podía ser muerto por quien quisiese hacerlo, pues se le había "consagrado" al dios infernal, es decir, a Dite[27]. "Muerto por cualquiera", dice Dionisio, por lo tanto no "inmolado". Como apuntábamos hace poco el *homo sacer* no moría como víctima de un sacrificio.

Volvamos por lo tanto a la relación de patronato. Más sintéticamente, sin aislar los comportamientos específicamente prohibidos, las Doce Tablas lo confirman: *"Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto"*, "el patro-

[23] Dion Casio, 39, 36 y 39. Sobre el episodio véase J. Bayet, *Les malédictions du Tribun C. Ateius Capito*, en *Mélanges Dumézil* (= *Latomus*, 1960), posteriormente en *Croyances et rites*, cit., pág. 353 sigs.

[24] Así, con referencia también a Grecia, L. Gernet, *Antropología*, cit., pág. 204 sigs.

[25] Plutarco, *Rómulo*, 22, 3.

[26] La analogía aparece particularmente explícita en Servio, *ad Aen.* 6, 609. Véase entre otros A. Magdelain, *Remarques sur la societé romaine archaïque*, en *REL* 49 (1971). págs. 103 sigs., según el cual los clientes serían hombres libres puesto que se les considera de modo ficticio hijos de los patronos, y recientemente Y. Thomas, *Parricidium*, cit., pág. 651 sigs.

no que se haya comportado fraudulentamente con el cliente, sea *sacer*"[28]. ¿Se trata acaso de una repetición de la ley de Rómulo?[29].

Si una ley ya castigaba a los patronos infieles ¿por qué las Doce Tablas tendrían que reiterar la regla? ¿y por qué, al hacerlo, se limitarían a hablar de los deberes del patrono? Evidentemente, la ley de Rómulo (o que se atribuye a él), aunque preveía deberes recíprocos sancionaba con la consagración únicamente el incumplimiento de los clientes; o quizás, en un primer momento, preveía las obligaciones sólo a cargo de éstos, como por lo demás parecería indicar su texto, que en la forma llegada hasta nosotros enumera las obligaciones de los patronos en una especie de inciso, probablemente inserto en un tiempo posterior. Así pues, los decenviros extendieron a los patronos las sanciones que hasta aquel momento estaban reservadas sólo a los *clientes* infieles.

Llegamos así a otras dos sanciones de consagración. Ya hemos hecho referencia a la primera, en el año 449 una ley estableció que quien violase la *sacrosanctitas* tribunicia fuese consagrado a Júpiter y se vendiesen sus bienes en provecho de Ceres, Líber y Líbera *(eius caput Jovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque venum iret)*[30]. En cuanto a la segunda se incluye en la parte final de una ley atribuida a Numa que establecía que "si alguien lo hace de otro modo, sea consagrado a Júpiter" *(si quisquam aliuta faxit, ipsos Jovi sacer esto)*[31].

¿A la violación de qué regla se refería? En la total inseguridad (a pesar de que alguno pensó en la norma que prohibía sepultar a una mujer encinta antes de la extracción del feto)[32], es oportuno prescindir de toda hipótesis y limitarnos a constatar (a la luz de los casos examinados anteriormente) que la consagración sancionaba comportamientos que dentro de su diversidad violaban, en todo caso, algún deber religioso.

---

[27] Dionisio de Halicarnaso, 2, 10.

[28] XII Tablas VIII, 21 (= Servio, *ad Aen.*, 6, 609).

[29] El problema se ha debatido durante mucho tiempo; ¿por qué se habría tenido que introducir una nueva norma, que establecía que los patronos (y sólo ellos) se arriesgaban a la consagración si dejaban de lado sus deberes, sobre otra norma preexistente que sancionaba la violación de la *fides* tanto por parte de los clientes como por parte de los patronos? Con diversas aproximaciones véase entre otros A. Watson, *Rome of the XII Tables*, Princeton 1974, pág. 103 sigs.; F. Serrao, *Patroni e clienti da Romolo alle XII Tavole*, en *Studi A. Biscardi*, vol. VII, Milán 1987, pág. 293 sigs. (con bibliografía en la pág. 295, nn. 4-5), según el cual las dos normas tendrían un contenido diferente. En efecto, la ley de las Doce Tablas explicitaría la consagración mientras que la romulea, por el contrario, nacida *ex parte gentium* y para castigar a los *clientes*, establecería que éstos, si eran infieles, tenían que ser sacrificados a los dioses infernales, como traidores al grupo del que formaban parte, aunque fuese en posición subordinada.

[30] Livio, 3, 55, 7.

[31] Festo, *s.v. Aliuta,* 5 L.

[32] Así, M. Voigt, *Ueber die "Leges Regiae". 1. Bestand und Inhalt der Leges Regiae*, en *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlichen Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 7, 1876, 627 sigs. Sorpresa en B. Santalucia, *Alle origine del processo penale romano*, cit., pág. 49, n. 8, y extrema cautela en P. Giunti, *Adulterio e leggi regie*, cit., pág. 103, n. 89.

En efecto, sólo dos entre los delitos sancionados por la consagración (el cometido por el hijo y la nuera que habían golpeado al *parens* y el cometido por los patronos y clientes infieles) tienen la apariencia de delitos laicos. Pero sólo a primera vista. En lo referente al padre se debe recordar que era el sacerdote del culto doméstico; así pues, las ofensas a su persona ofendían a la divinidad. Por otra parte, la violación de las obligaciones derivadas de la relación de patronato la ofendía por partida doble; en primer lugar porque era una violación de la *Fides*, y en segundo lugar porque no respetaba las reglas de una relación equiparada a la de padre-hijo[33].

¿ERA EL "HOMO SACER" UN CONDENADO A MUERTE?

Así pues, la consagración era una sanción antigua. Según algunos sería incluso la primera pena prevista por el derecho criminal romano, además se considera generalmente que se trataba de una pena de muerte. ¿Pero estamos realmente seguros de que esto es cierto?

Resulta obvio que la pregunta no pone en duda que la consagración fuese una pena. Nacida como rito religioso en la época ciudadana se configura de modo inequívoco como consecuencia de un pronunciamiento judicial[34]. Para confirmarlo –en caso de necesidad– además de las *leges regiae* ya examinadas (en las que precisamente la expresión *sacer esto* indica la sanción), está la definición de *homo sacer* dada por Festo: el *homo sacer* es aquel al que el pueblo ha juzgado por un delito *(homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium)*[35]. Lo que se pretende discutir, entonces, no es el indudable carácter condenatorio de la consagración sino el hecho de que se trataba de una condena capital.

Para sostener la hipótesis de que se condenaba a muerte al *homo sacer* se alega una afirmación de Macrobio. En efecto, en las *Saturnalia* leemos que "se llama sacro a lo que está destinado a los dioses, y no puede aproximarse a los dioses si el alma no está liberada del peso del cuerpo"[36]. Es cierto, normalmente lo que se declaraba *sacer* (si se trataba de un ser viviente) era enviado a los dioses mediante el *sacrificium*, es decir, la inmolación (o, como en el caso del soldado *devotus*, a través de la autoinmolación, el sacrificio voluntario de la vida).

---

[33] Prescindo aquí del examen de un último comportamiento que, según una reciente hipótesis, se sancionaría también con la consagración. Se trata del comportamiento del deudor insolvente, considerado *homo sacer* por A. Magdelain, *La manus iniectio chez les Etrusques et chez Vergile*, en *Studi Sanfilippo*, I, Milán 1982, pág. 285. Si bien es interesante, la hipótesis está de hecho relacionada con la controvertida interpretación de un versículo decenviral *tertiis nundinis partes secanto*, que aquí no es posible afrontar. Dedicaré al tema un estudio específico que se publicará en otro lugar.

[34] Para la hipótesis de que la *sacratio* fuese la primera pena prevista por el derecho romano véase H. Bennet, *Sacer esto*, en *TAPhA* 61 (1930) 5 sigs. Sobre el paso de rito religioso a pena véase D. Sabbatucci, *Sacer*, en *SMSR* 23 (1951-1952) 91 sigs., en particular pág. 96.

[35] Festo, *s.v. sacer mons*, 423 L.

[36] Macrobio, *Saturnales*, 3, 7, 3.

Pero constatado esto vemos cómo surgen problemas complejos sobre los que está abierto un vivo debate.

Festo, tras identificar al *homo sacer*, cuenta que no se le podía inmolar (*"neque fas est eum immolari"*). Cosa que, por lo demás, no significa que el hombre consagrado no corriese el peligro de muerte: "pero a quien lo mata –añade en efecto Festo tras recordar la prohibición de inmolarlo– no se le condena por parricidio"[37]. Lo que Festo quiere decir, en realidad, es que el dar muerte al *homo sacer* no era un homicidio. La utilización claramente impropia del término "parricidio" no debe llevarnos a equívoco. Tal como se ha observado oportunamente ello se debe sólo a su terrible poder evocador[38]. Pero ello no quita que las rápidas anotaciones de Festo levanten problemas de solución bastante difícil.

¿Por qué se confiaba la suerte del *homo sacer* al arbitrio de quien quisiese matarlo? A lo largo del tiempo las respuestas han sido diferentes.

Partiendo de la hipótesis de que la ejecución realizada con el hacha de los magistrados patricios era una ejecución sacrificial, Mommsen ha afirmado que el *homo sacer* era un condenado a muerte que no era posible inmolar en ausencia de un magistrado patricio. Por lo tanto, cualquiera lo podía matar impunemente para que la condena se ejecutase en todo caso[39]. Pero esta hipótesis, aunque parte de la indiscutible base de una contraposición entre los poderes de los magistrados patricios y de los de los plebeyos, no deja de suscitar notable perplejidad. En efecto, como hemos visto, incluso admitiendo que tanto la ejecución patricia como la plebeya estaban inspiradas por concepciones del castigo diferentes, que el carácter sacral fuese propio de la ejecución patricia no está en absoluto demostrado.

Las razones de la regla tienen que buscarse en otro lugar. ¿Pero dónde? La prohibición de inmolar al *homo sacer* –se ha dicho–, derivaría del hecho que (al ser impuro por haber cometido un delito) no era una víctima grata a los dioses. En resumen, no se podría sacrificar al *homo sacer* de acuerdo con las formas rituales; sólo se le podría ofrecer a los dioses infernales, que como no tenían altares sacrificiales podían recibir las víctimas de modo no ritual. La consagración, que convertía al culpable en *tabú* (en el sentido de maldito) habría permitido por lo tanto a cualquier ciudadano matar al criminal en honor a estos dioses[40]. Pero, prescindiendo de las oportunas críticas dirigidas a la aplicación del concepto de *tabú* al mundo romano (con referencia al cual, también gracias a su ambivalencia, se utiliza el concepto de un modo bastante genérico e impropio), semejante hipótesis tropieza con la consideración de que ya sea quien había violado los *termini*, ya sea quien había abandonado los deberes relacionados con el patronato, ya sea

---

[37] Otra vez Festo, *s.v. sacer mons*, 423 L.

[38] Así, Y. Thomas, *Parricidium*, cit., pág. 677.

[39] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., III, 235.

[40] W. Warde Fowler, *The Original Meaning of the Word sacer* (1911), en *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, pág. 7 sigs.

quien había violado la *sacrosanctitas* tribunicia, todos eran consagrados a Júpiter y Júpiter no era una divinidad infernal[41].

Ante lo inadecuado de las hipótesis propuestas, la solución se debe buscar entonces a partir de un comentario de Macrobio: "En este punto no está fuera de lugar contar la condición de aquellas personas que están consagradas a determinadas divinidades, puesto que no ignoro que a algunos les parece extraño que, mientras es sacrílego violar cualquier cosa sagrada se tiene el derecho, sin embargo, de matar al *homo sacer*. La razón es ésta: los antiguos no permitían en sus límites la presencia de ningún animal consagrado, sino que lo hacían ir sobre las tierras de los dioses a los que estaba consagrado; de hecho las almas de los hombres "sacri" (que los griegos llaman "zanas")[42], se consideraban debidas a los dioses. Por lo tanto, del mismo modo en que no dudaban en alejar de sí lo que estaba consagrado y no era posible enviar a los dioses, así las almas consagradas, que consideraban posible enviar al cielo, al privarlas del cuerpo entendían que las enviaban allí"[43].

Así pues, se ha dicho que la condición del *homo sacer* era análoga a la de los animales consagrados[44]; para hacer todavía más estrecho el paralelismo (además de explicar la regla que permitía a cualquiera que matase al *homo sacer*) se puede aducir un comentario de Servio a Virgilio.

En la *Eneida* Sinón, que se había salvado gracias a la huida del sacrificio al que lo habían destinado los griegos por instigación de Odiseo y para obedecer una profecía de Calcante, se dirige a los troyanos, quienes tras haberlo capturado se disponen a matarlo a su vez:

> (...) matadme, ¡vamos!, es lo que quiere Odiseo, los Atridas mucho darían por ello[45].

¿Por qué los reyes griegos desearían hasta semejante punto la muerte de Sinón? Servio, cuando comenta el pasaje, sugiere una explicación. Los Atridas querían la muerte de Sinón porque las víctimas huidas del sacrificio tenían que ser muertas en cualquier lugar en donde se las encontrase, para evitar que difundiesen la contaminación[46]. En resumen, el *homo sacer* era el reo destinado al sacrificio pero escapado de éste. Así pues, exactamente al igual que el animal dado a la fuga tras la consagración, podía ser muerto por cualquiera que lo encontrase.

Pero tampoco esta hipótesis termina de convencer. Prescindiendo del hecho que Festo dice que no es *fas* inmolar al *homo sacer* (es decir, que no es "lícito"), y no dice que sea materialmente imposible hacerlo (como ocu-

[41] Cfr. sobre el tema D. Sabbatucci, *Sacer*, cit., pág. 97.

[42] Palabra no atestiguada en griego.

[43] Macrobio, *Saturnalia*, 3, 7, 5-7.

[44] J. L. Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law*, I, Oxford 1912, págs. 7-8.

[45] Virgilio, *Eneida*, 2, 103-104.

[46] Servio, *ad Aen.*, 3, 104.

rriría si la víctima hubiese huido), es difícil pensar que los reos consagrados se sustrajesen tan frecuente y fácilmente a la muerte como para exigir una previsión específica que confirmase la necesidad de su ejecución. Para terminar (y ésta es la objeción que se puede oponer a la hipótesis de Mommsen), ¿cómo es posible pensar que Festo, al definir al *homo sacer*, no describiese su destino normal, sino el que se le reservaba en caso de emergencia?

Las tentativas de considerar la prohibición de inmolar al *homo sacer* como la necesidad de reglamentar una situación excepcional (determinada, según las opiniones, por la ausencia de la persona legitimada para realizar el sacrificio o por la rebeldía de la víctima, sustraída a su destino) aparecen además de forzadas como excesivamente fantasiosas. La razón está en el hecho que la regla recogida por Festo no estaba en absoluto ligada a situaciones de emergencia.

En efecto, la *sacratio*, en contra de lo que se ha considerado a menudo[47], no suponía necesariamente la muerte del consagrado. Pensar que lo suponía necesaria e inevitablemente indica la confusión de dos planos, ciertamente relacionados, pero también con toda seguridad distintos, sobre los que se colocaban respectivamente el *sacer* y el *sacrificium*.

"Sacro" era lo que se ofrecía a los dioses. "*Sacrificium*" era el acto que entregaba al dios lo que se le había ofrecido, que llevaba a cabo el destino de la víctima sacrificial (como por lo demás señala el verbo *facere*, que contribuye a componerlo). En resumen, el consagrado se convertía en víctima sacrificial sólo en un segundo momento. La *sacratio* no significaba en sí el destino a la inmolación. "El hecho que se escoja un animal como objeto de un *sacrificium* –ha escrito D. Sabbatucci– es tan extraño a su muerte, como el hecho de que un animal sea objeto de intercambio es extraño a su eventual consumo cárnico"[48].

En resumen, la sacralidad no suponía ni la aceptación ni la toma de posesión por parte de los dioses. Sólo era una ofrenda. En otras palabras, en la definición de *sacer* no estaba implícito un destino mortal[49]. Para concluir basta repensar en la definición de lo "sacro" ofrecida por E. Durkheim: "El mundo de lo sacro es por definición un mundo aparte"[50] en el que los seres consagrados "son por definición seres separados"[51]. Separados, así pues, no inevitablemente destinados a la inmolación. Para demostrarlo, con referencia a la historia de Roma, aparece el relato de lo que ocurría cuando se declaraba "sagrada" una primavera.

[47] Cfr. por ejemplo A. Madgelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, cit., págs. 53, 90, 154 sigs., y P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica*, en *SDHI* 19 (1953) 38 sigs.

[48] D. Sabbatucci, *Sacer*, cit., pág. 93.

[49] Otra vez D. Sabbatucci, *Sacer*, cit., pág. 93.

[50] E. Durkheim, *Les formes élementaires de la vie religieuse. Le système totemique en Austrlie*, París 1912, pág. 454 (trad. española, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. y estudio preliminar de Ramón Ramos, Akal, Madrid 1982).

[51] Así otra vez E. Durkheim, *Les formes élementaires*, cit., pág. 428.

La primavera sagrada *(ver sacrum)* era una ceremonia expiatoria. Para saber exactamente de qué se trataba, leamos lo que ocurre en el año 217, tras una de las derrotas más duras sufridas por Roma, la de Trastimeno. Tras la derrota, cuenta Livio, el dictador Quinto Fabio Máximo convocó al senado y acusó al cónsul derrotado de haber descuidado los ritos y los auspicios. Para aplacar la cólera de los dioses, dijo, era necesario preguntarles qué ceremonias expiatorias se debían realizar. Y así se hizo. Los Decenviros, tras consultar los Libros Sibilinos, informaron al senado que el voto hecho a Marte por aquella guerra se había hecho *"non rite"* y que era necesario rehacerlo con mayor solemnidad: era necesario levantar un templo a Venus Hercinia y a *Mens*, votar juegos en honor de Júpiter y consagrar una primavera[52].

El senado, una vez consultados los Pontífices, encargó entonces al pretor que ejecutase las órdenes divinas y éste, consultados por su parte los Pontífices, sometió al pueblo la aprobación del *ver sacrum* interrogándolo con esta fórmula:

> ¿Queréis y mandáis que esto se haga así? Si la república del pueblo romano de los Quirites, tal como deseo, está a salvo en los próximos cinco años de esta guerra, de las guerras que el pueblo romano libra contra los cartagineses y contra los galos cisalpinos, que el pueblo de los Quirites dé el don prometido. Todo lo que la primavera haya producido de suido, ovino, caprino y bovino y todo lo que haya de profano[53] que pertenezca a Júpiter, a partir del día que el Senado y el pueblo romano hayan establecido (...)[54].

Así pues, el *ver sacrum* del año 217 preveía que se consagrasen a Júpiter los animales. Pero en época más antigua junto a los animales también se consagraba a los niños. Esto resulta inequívoco de la lectura del relato de otras "primaveras sagradas" comenzando por la primavera de los samnitas.

Al hablar del origen de ese pueblo, Estrabón cuenta que durante la guerra contra los umbros, los sabinos hicieron voto de consagrar todo lo que naciese en el transcurso del año. Como consiguieron la victoria sacrificaron por lo tanto una parte de su producción y consagraron la restante. Pero una carestía les hizo comprender que también habrían tenido que consagrar

---

[52] Sobre los posibles errores en la realización de los ritos (y sobre sus consecuencias), véase J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 117 (en particular pág. 121 sigs.).

[53] Sobre el significado de profano, todavía no opuesto, pero sustituible por sacro (la palabra, con esta acepción, está ligada a *fanum* = templo), véase D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale*, Roma 1975, caps. IX y X, e *Il pecato cosmico*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 174 sigs.

[54] Livio, 22, 9, 10 sigs. Pero el voto se ejecutó sólo veintidós años después, es decir, en el año 195 (cfr. Livio, 33, 44, 1-2 y 34, 44, 1-2), en circunstancias sobre las cuales véase J. Heurgon, *Trois études sur le ver sacrum* (= *Coll. Latomus*, 26), Bruselas 1957, pág. 36 sigs.

a los niños. Cosa que hicieron ofrendando a Marte a los recién nacidos que, por lo demás –a diferencia de los animales– no fueron inmolados. En efecto, tras consagrarlos al dios los sabinos les permitieron vivir hasta el momento en que, llegados a la edad adulta, los enviaron a fundar una colonia. Guiados por un toro hasta el país de los oscos, los jóvenes sabinos, viendo que el animal se había tendido en tierra, comprendieron que habían llegado al lugar que les estaba destinado y, una vez expulsados los habitantes del lugar, se instalaron en sus tierras, sacrificaron el toro a Marte y tomaron el nombre de samnitas[55].

Sabemos de otra primavera sagrada por Dionisio de Halicarnaso, que cuenta su establecimiento cerca del lago de Cutilia[56]. También fue ofrendada por los sabinos y también incluía la consagración de los niños.

Por su parte Festo recuerda un *ver sacrum* como consecuencia del cual, partiendo del territorio de Reate, los sabinos ocuparon el *Septimontium*, expulsando a los sículos y a los ligures allí instalados y tomaron el nombre de sacranos, puesto que "habían nacido en una primavera sagrada"[57].

Por último, según un relato de Alfio (autor tal vez identificable con el poeta y retor Alfio Flavo, contemporáneo de Verrio Flaco[58], transmitido por Festo) también los mamertinos, en torno al años 288, se habrían desplazado a Mesina como consecuencia de un *ver sacrum*. También en su caso el voto no se había realizado hasta el momento en que, además de los animales, se consagró a los niños. En efecto, para conjurar una peste el príncipe samnita Estenio Metio había ofrendado una primavera a Apolo. Pero dado que la peste continuaba cobrándose víctimas el dios, interrogado nuevamente, había dicho que la ofrenda no se había realizado porque "los hombres no se habían inmolado" *("quod homines immolati non essent")* y que la desgracia cesaría sólo si se les expulsaba *("si expulsissent")*. Por lo tanto, los hombres "sacros" en cuestión, se habían desplazado al territorio de los mesinios que los acogieron a cambio de su ayuda militar –y se unieron a ellos asumiendo el nombre de mamertinos, de *Mamers,* el nombre osco de Marte[59].

Así pues, que el *ver sacrum* incluyese en un primer momento también la consagración de los niños emerge de las fuentes como una leyenda con variantes, elaborada presumiblemente en ambiente sabino, pero ampliamente difundida en toda el área itálica[60]. Además, un testimonio de Festo

---

[55] Estrabón, 5, 4, 12, pág. 250. Sobre las razones por las cuales en Roma se ofrenda a Júpiter y no a Marte, como quería la tradición sabina (o a Apolo, según el testimonio sobre el *ver sacrum* de los mamertinos), véase de nuevo J. Heurgon, *Trois études*, cit., pág. 39.

[56] Dionisio de Halicarnaso, 1, 16, 4, y 2, 49, 2 sigs. Cfr. Plinio, *Historia Natural*, 3, 12, 109.

[57] Festo, *s.v. Sacram*, 424 L. sobre la relación entre el *ver sacrum* y la leyenda de Rómulo y Remo véase J. Carcopino, *La louve du Capitole*, París 1925, pág. 64 sigs.

[58] Cfr. Cichorius, *Römische Studien*, Leipzig 1922, pág. 58 sigs.

[59] Festo, *s.v. mamertini*, 150 L. Sobre este *ver sacrum* véase J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le developpement du ritus graecus à Rome, des origines à Auguste*, París 1955, pág. 241.

[60] Cfr. otra vez J. Heurgon, *Trois études*, cit., pág. 6 sigs.

desvela que, originariamente, la consagración de los niños no se realizaba mediante la expulsión del grupo, sino mediante el sacrificio de sus vidas. "El *ver sacrum* fue una costumbre consistente en ofrendar a los dioses de manera típica entre las poblaciones itálicas, que estimuladas por grandes peligros prometían inmolar a los animales nacidos en la primavera siguiente. Pero dado que parecía cruel matar a niños y niñas inocentes, tras criarlos hasta que se habían hecho adultos, (los itálicos) les ponían un velo y, así, los expulsaban *(exigebant)* fuera de sus límites"[61].

Por lo tanto, la práctica de expulsar a los "nacidos en primavera" sustituyó a la de matarlos. El hecho de que en el momento de la expulsión dejasen su hogar con la cabeza velada (también cuando la expulsión asumía prevalentemente la función de poner remedio al excesivo incremento demográfico)[62] no es otra cosa que un residuo de su condición original de víctimas sacrificiales.

Pero que el cumplimiento del *votum* no implicase matarlos (es decir, que la inmolación no era el único modo de cumplir el *votum*, sino solamente uno de los modos posibles) resulta con claridad del relato del *ver sacrum* de los mamertinos. Como hemos visto en aquella ocasión había sido el propio dios quien pidió la expulsión de los niños que se le habían consagrado, declarando expresamente que, cuando esto se hiciese, él sería fiel al pacto de intercambio en que se resolvía el *votum*: a cambio de la expulsión de los niños haría cesar la peste. En el plano de la consagración como rito vemos perfilarse aquí la distinción entre consagración y *sacrificium* y la falta de una inevitable relación causa-efecto entre ambos.

Así pues, parece evidente, con la verificación de las fuentes, que la hipótesis del *sacrificium* no era siempre y necesariamente la única consecuencia posible de la *sacratio*. Además, cuando pasamos nuestra atención de la consagración como rito a la consagración como pena esta hipótesis encuentra nuevas confirmaciones.

La condición y el destino del "homo sacer"

A la luz de todo lo que hemos visto sobre el concepto de *sacer* y sobre la consagración como rito podemos contemplar el destino del *homo sacer* desde un punto de vista diferente al habitual, desde el cual la norma que afirma la ilegalidad de su inmolación ya no aparece como una institución oscura cuya comprensión sólo puede llevar a interpretaciones descuidadas de las fuentes y a vuelos de la fantasía que dejan un amplio margen a una sorpresa más que fundada.

Partiendo de la constatación que la *sacratio* como rito no suponía necesariamente la asunción del papel de víctima sacrificial por parte del

---

[61] Festo, *s.v. ver sacrum*.

[62] Así, E. Pais, *Storia di Roma, II*, Roma 1927, pág. 396; E. Peruzzi, *Origini di Roma*, I, Florencia 1970, pág. 119, y J. Heurgon, *Trois études*, cit., pág. 8.

consagrado, la norma aportada por Festo se hace comprensible con bastante más facilidad.

Si la inmolación no era la consecuencia inevitable de la *sacratio* (como rito), era sin embargo una de sus posibles consecuencias. Decir que no era *fas* inmolar al *homo sacer*, por lo tanto, significaba excluir la realización de esta posible consecuencia. Significaba hacer explícito que la *civitas*, en el momento en que había asumido la *sacratio* en el marco institucional de las penas, había escogido, entre las consecuencias posibles de esta declaración solemne, la "separación" del reo, su puesta al margen, su repudio. La ofrenda al dios, hecha en el momento de la condena (o mejor, la ofrenda al dios en la que se resolvía la condena), se ejecutaba convirtiendo al reo en un *outlaw*, una persona con la que la colectividad interrumpía toda relación.

Por lo tanto esta persona, privada de todo derecho político y religioso, podía ser muerta sin que se considerase esa muerte como un homicidio. Pero su muerte no era consecuencia directa de la *sacratio*, era sólo una eventualidad. El *homo sacer* del que habla Festo no era un condenado a muerte. Su muerte (por lo demás más que probable) era sólo una consecuencia del hecho de su estado de "excluido", de su pérdida total de cualquier clase de protección.

Llegados a este punto la condición del *homo sacer* lleva a pensar inevitablemente en la del hombre lobo, el culpable de parricidio en la época preciudadana se enviaba errante, cubierto por una piel de fiera, casi inevitablemente destinado a morir, pero no carente de una esperanza de salvación, aunque sea extrema.

Aunque minoritaria, la hipótesis según la cual no se condenaba a muerte al *homo sacer* puede encontrar un sostenedor en Rudolph Jehring (quien, entre otras cosas, fue el primero en equipararlo al hombre lobo)[63]. Recientemente (observando además justamente que la consagración como pena tenía efectos diferenciados que no se pueden reducir a una unidad) también G. Crifò ha acogido las líneas maestras de esta interpretación, excluyendo que la muerte fuese una consecuencia ineluctable de la *sacratio*[64]. Además, para confirmar la hipótesis de la pluralidad de efectos de la *sacratio* está el análisis de las diversas posibilidades de delito castigado con la consagración.

Entre estas posibilidades sólo uno suponía –aparentemente– que se mataría al reo conforme una de las ejecuciones ciudadanas, y era el delito de la violación de la *sacrosanctitas* de los tribunos. En efecto, sabemos que se precipitaba desde la roca Tarpeya a quienes habían cometido este delito. Pero el caso de las llamadas *leges sacratae* (precisamente las que tutelaban la inviolabilidad de los tribunos) era un caso completamente par-

[63] R. Jehring, *Esprit du droit romain*, tr. de Meulenaire, I, París 1887, pág. 282 sigs.

[64] G. Crifò, *Exilica causa*, cit., pág. 456 sigs., en donde pueden seguirse los problemas relacionados con la posibilidad de considerar el *exilium* republicano como la continuación y la transferencia de la *sacratio* al plano puramente civil.

ticular[65]. Éstas se habían aprobado en el marco de la lucha entre patricios y plebeyos y era el interés de la plebe demostrar con los hechos que nadie podía permitirse el violarlas. Así pues, nada más lógico que los tribunos no abandonasen a su suerte a quien se había declarado *sacer* por haber atentado contra su persona (con el riesgo, aunque sea extraordinariamente reducido, de ver salvada su vida) y que considerasen necesario mostrar a toda la *civitas* que el culpable había pagado por su mano el castigo de sus culpas. La precipitación de la roca Tarpeya no era en este caso una ejecución específicamente prevista por la ley, era sólo el modo por medio del cual los tribunos, con un gesto que había sido tradicionalmente una de sus formas de lucha, mataban impunemente al *homo sacer*, como por lo demás habría podido hacer cualquier ciudadano.

Desembarazado de este modo el campo de la única posibilidad que a primera vista puede aparecer contradiciendo todo lo hasta aquí afirmado pasemos a las otras posibilidades de delito castigadas con la consagración.

Las leyes sobre la violación de los confines y la que castigaba al hijo y a la nuera que habían golpeado al *parens*, al limitarse a establecer que éstos se "consagrasen", no ofrecen –en efecto– ningún elemento positivo a favor de nuestra interpretación. Pero la ley sobre el patronato confirma explícitamente su validez. En efecto, esta ley establecía la consagración a Júpiter de los clientes y patronos infieles y que cualquiera podía matarlos. Cualquiera, dice la ley, no funcionarios encargados de cumplir tal tarea (por lo demás todavía inexistentes en esa época) y tampoco –como en otros casos– las víctimas del delito. "Cualquiera" quiere decir, evidentemente, que con la condena se ponía al margen al reo. La consagración como pena, por lo tanto, no era una condena a muerte. El *homo sacer*, si moría, moría porque era un *outlaw*; y el derecho de la ciudad, como consecuencia, no castigaba al que eventualmente decidía matarlo.

[65] Bibliografía en G. Crifò, *Exilica causa*, cit., pág. 471. Añádase L. Adams Holland, *Qui terminum exarasset*, en *AJA* 37 (1933) 549 sigs.; F. Altheim, *Lex sacrata*, Amsterdam 1940; M. Kaser, *Das altrömische Ius*, Gotinga 1949, pág. 45 sigs.; P. Cerami, *Strutture costituzionali romane e irrituale assunzione di pubblici offici*, en *ASGP* 31 (1969) 162-164 y 188-193; G. Lobrano, *Fondamento e natura del potere tribunizio nella storiografia giuridica contemporanea*, en *Index*, 3 (1972) 235 sigs.

SEXTA PARTE

LA VENGANZA

XIX

CULTURA Y PRÁCTICA DE LA VENGANZA

Tal como ya hemos visto a propósito del mundo griego, en una sociedad preliteraria la venganza puede tener un papel tan determinante que representa uno de los instrumentos más poderosos de reglamentación de las relaciones sociales. Además, allí en donde la venganza desempeñó semejante papel continúa marcando la mentalidad de esta sociedad y sus modos de relación también en la época en la que, convertida en un grupo político, se preocupó por someter al control el uso de la fuerza física privada, a veces prohibiéndola radicalmente.

Pero establecido esto, ¿cómo reconstruir el papel de la venganza en el mundo romano y, sobre todo, cómo conocer la prehistoria de la cultura romana de la venganza? La ausencia de fuentes capaces de revelarnos la organización y la mentalidad precívica hace la situación del historiador de Roma bastante más problemática que la del historiador de Grecia. El historiador de Roma, desgraciadamente, no tiene a su disposición la *Ilíada* ni la *Odisea*. Pero esto no le impide –sin embargo– constatar que el instinto y la práctica de la venganza estaban profundamente enraizados en la cultura romana, y no sólo en la de los primeros siglos. Los textos más variados (ya sean literarios, jurídicos o filosóficos) son reflejo de hecho de esta mentalidad y de esta práctica con huellas numerosas, evidentes y absolutamente inequívocas.

Incluso cuando la venganza se prohibió, la idea de que la pena sirviese para proporcionar una satisfacción social y apoyo psicológico a quien había sufrido una afrenta permanece inalterada, y no es raro leerla teorizada explícitamente.

¿Qué otra cosa puede expresar, por ejemplo, si no es la convicción de que la pena era sustancialmente una venganza (o, al menos, que fuese parcialmente una venganza), el principio ya conocido, formulado por el jurista Calístrato, según el cual la pena de muerte se debía aplicar en público, en el mismo lugar en donde se había cometido el delito, para

que ésta sirviese de "consuelo a los parientes y a los amigos de las víctimas"?[1].

Por lo demás, la conciencia social consideraba la venganza como una práctica noble y pensaba que el llevarla a cabo era prueba del valor y del honor de quien recurría a ella. Incluso cuando la única venganza permitida era ya la legal, obtenida a través de la ejecución pública de una sentencia capital. Por lo tanto no es casual que Catón el Censor, cuando encontró en el Foro a un conciudadano que había vengado de este modo la muerte de su padre, le tendió la mano en señal de elogio, recordando que los Manes de los parientes no debían ser propiciados con corderos ni cabritillas, sino con las lágrimas y las condenas de los enemigos[2]. En el mismo sentido tampoco es casual que se hubiese reconocido de forma excepcional a las mujeres el derecho de actuar como acusadoras ante los tribunales contra quien hubiese matado a sus padres[3]. Al ejercer este derecho podían evitar que semejante crimen quedase sin venganza. Además, al actuar de ese modo (casi contra la naturaleza de las mujeres, consideraban los romanos, y en todo caso en contra de la regla según la cual las mujeres no debían ocuparse de los asuntos públicos) adquirían una fama imperecedera; como la adquirida –precisamente por esta razón– por la matrona llamada Turia, muerta probablemente en el año 2 a. de C., sobre cuya tumba el marido hizo grabar una célebre oración fúnebre. ¿Cuáles habían sido los méritos de su mujer? Sola con su hermana (sola en el sentido de que en aquel momento, al igual que su hermana, no tenía a ningún hombre a su lado) Turia había realizado el último deber de piedad filial *(munus pietatis)* para confortar a sus padres asesinados y había acusado públicamente a los culpables[4].

El deber de no dejar sin venganza la muerte de los parientes más cercanos (además de la de los patronos, cuyas relaciones con los libertos se equiparaban a las existentes entre padres e hijos, como sabemos bien) había llevado por lo demás a derogar la norma según la cual los menores y los condenados en un proceso público no podían emprender acciones criminales[5]. Por otra parte, la sanción que caía sobre quienes habían descuidado innoblemente el ocuparse de vengar la muerte de los propios deudos no era únicamente social. Todavía en época imperial, entre las causas de indignidad para heredar figuraba la de no haber perseguido judicialmente a los eventuales asesinos de los parientes[6].

---

[1] *Digesto*, 48, 19, 28, 15 (Calístrato). Con referencia a la venganza pública (la que se efectuaba sobre los enemigos exteriores a la ciudad), Cicerón expresa el mismo concepto cuando afirma que "nada es más dulce, nada es prueba más segura de la victoria que ver cómo van atados al suplicio aquellos a quienes has temido con frecuencia".

[2] Plutarco, *Catón el Viejo*, 15, 3.

[3] *Digesto*, 58, 2, 1 (Pomponio), y *Digesto*, 48, 2, 2 (Papiniano).

[4] *Laudatio quae dicitur Turiae* (en *FIRA*, III, pág. 209 sigs.), 1.11.

[5] Para los menores *Digesto*, 48, 2, 2, 1 (Papiniano); para el *iudicio publico damnati Digesto*, 48, 2, 4 (Ulpiano).

[6] *Cod. Just.*, 6, 35, 1, del 204 d. de C. Cfr. *Digesto*, 48, 14, 29, 2 (Ulpiano).

La constante concepción del proceso criminal como instrumento para la venganza es evidente. Pero hay más. Si ocurría que alguno se tomase la venganza por su propia mano, sin recurrir a la mediación de la *civitas*, no faltaba quien considerase esta venganza como bastante más honrosa que la legal. Hay quien dice, escribe Séneca, que "no sólo es malo, sino también vil, vengarse legalmente, haciendo condenar al ofensor al exilio, no atreviéndose a enfrentarse a él con las armas"[7].

El deseo de venganza, en resumen, no era señal de un carácter violento, de un ánimo iracundo, de un temperamento incontrolado. Quien tenía nobleza de espíritu no podía ser insensible a este deseo, ni tan siquiera si tenía la proverbial dulzura de Germánico. Detengámonos brevemente en este personaje pues pocos documentos aclaran la actitud de los romanos hacia la venganza mejor que la descripción de su carácter. Germánico, escribe Suetonio, "conseguía obtener el afecto de todos, por su bondad excepcional y por su incomparable capacidad para atraerse las simpatías (...) Era muy sencillo tanto en su vida privada como en la pública, entraba sin lictores en las ciudades libres o federadas. Cuando sabía que en cualquier lugar estaban sepultados hombres ilustres, iba a hacer ofrendas a sus Manes. Cuando hizo inhumar en un solo túmulo los restos antiguos y dispersos de los muertos en el desastre de Varo, fue el primero en buscar sus huesos y en transportarlos con sus manos. Siempre fue bueno y suave, incluso en confrontación con sus detractores, cualesquiera que fuesen, y a pesar de la gravedad de la ofensa sufrida. Fue tan bueno y suave que cuando vio a Pisón revocar sus decretos y perseguir a sus clientes no se vio inducido a mostrar su resentimiento sino cuando supo que estaba tramando contra él incluso con magias y venenos. E incluso entonces no hizo nada, sino renunciar a su amistad, según la costumbre de los antiguos, y encargar a sus propios amigos que lo vengasen en caso de que le ocurriese cualquier cosa"[8]. Así pues, incluso el gran Germánico consideraba inadmisible que sus eventuales asesinos quedasen impunes. Aunque bueno, aunque suave, aunque dulce, era un hombre de honor.

Pero vengarse personalmente, hemos dicho, estaba prohibido desde hacía tiempo. ¿Qué pasaba a quien ignoraba la prohibición? Teóricamente, se debía condenar como asesino a quien mataba por venganza. Pero no siempre era así. En este punto viene a la memoria la historia de las dos mujeres *ambustae*. Acusadas en un proceso público no se las condenó ni se las absolvió. La primera –lo hemos visto– había matado a bastonazos a su madre. Sin embargo, por lo que dice Valerio Máximo, era sabido por todos que, herida por el dolor ante la muerte de su hijo, envenenado por su propia madre, la había matado para vengarlo. La segunda, por el contrario, había matado a su segundo marido y al hijo que había tenido con él para vengar la muerte del hijo de una primera unión muerto por estos dos[9].

---

[7] Séneca, *De ira*, 3, 43, 4.

[8] Suetonio, *Calígula*, 3.

[9] Valerio Máximo, 8, 1 *amb.* 1 y 2. Sobre los dos casos véase R. Düll, *Fälle des "amburii"*, cit.

Obviamente, nada impide pensar en una coincidencia, en un simple hecho fortuito, en un singular concurso de circunstancias gracias a las cuales se había condenado a ambas *ambustae* de crímenes realizados para vengar la muerte de un pariente de sangre. Pero es legítima la duda de que no se trate de una coincidencia. Los *exempla* de Valerio están escogidos con cuidado, seleccionados con criterios bien precisos y con intenciones clarísimas. Evidentemente en este caso quería señalar que incluso los homicidios más brutales (incluso si no podían merecer la absolución) cuando estaban dictados por una motivación tan noble no merecían condena. El juicio social premiaba el comportamiento vengativo o, al menos, lo consideraba tan justificado que inducía a no aplicar el derecho. ¿A qué otra cosa se reducía el hecho de no emitir el veredicto sino a renunciar a la aplicación de la norma jurídica? En este punto hay que añadir –lo que no es poco– que, si bien se había prohibido la venganza, existían casos en los que, aunque sea excepcionalmente, podía continuar ejerciéndose.

Como sabemos, la *lex Iulia de adulteriis* de Augusto fechada en el año 18 a. de C., había establecido que bajo determinadas condiciones el padre y el marido podían matar al amante de la hija y de la mujer sin incurrir en ninguna sanción[10]. Una vez más, este permiso para matar no es otra cosa que la legalización de la venganza, aunque sea de modo excepcional. En todo caso es difícil decir con qué frecuencia se ejercía este derecho. Pero lo que es cierto es que muchos maridos, si no llegaban a matar al cómplice de la mujer, se entregaban a venganzas diferentes, llevadas a cabo infligiendo a quien les había ofendido torturas ciertamente vedadas por las leyes, pero también con certeza consentidas por la práctica. En Roma, el consenso que rodeaba al marido que había rescatado su propio honor era total.

Gracias al testimonio de autores diversos como Horacio, Marcial, Valerio Máximo, Quintiliano, Apuleyo o Aulo Gelio, sabemos de ardientes y atrevidos amantes sometidos a la terrible e infamante pena dicha del rábano y del mújol, de seductores más o menos profesionales cuya carrera había corrido el grave riesgo del corte de la nariz, y con una frecuencia digna de nota tenemos informaciones sobre otros desgraciados definitiva y drásticamente privados de la virilidad[11].

"¿Pero quién te ha dado la idea de cortar la nariz al adúltero? La parte del cuerpo que te ha ofendido, ¡marido!, no fue ésa", escribe Marcial[12]. En efecto, la parte que había que cortar (y, por lo que parece, la parte cortada con más frecuencia) era obviamente otra. ¿Qué importaba si la ley no lo permitía? "Atención, mientras te la sacas serás castrado." De nuevo es Marcial quien habla: "¿Tú me dices que no es lícito? Cierto. ¿Y acaso lo que tú haces, Ilo, es lícito?"[13].

---

[10] Cfr. la bibliografía ya citada en el capítulo "El castigo en las casas".

[11] Horacio, *Sat.*, 1, 2, 41 sigs.; Marcial, 260; 2, 83; 3, 85; Valerio Máximo, 6, 1, 13; Quintiliano, *Inst. Or.*, 3, 6, 27; Apuleyo, *Metamorfosis*, 9, 27-29; Gelio, *Noches Áticas*, 16, 7.

[12] Marcial, 3, 85.

[13] Marcial, 2, 60.

Pero volvamos a las venganzas autorizadas no sólo socialmente, sino también por el derecho. A nuestros efectos, bajo este tema, es extremadamente interesante seguir la historia de los desarrollos legislativos y de las aplicaciones jurisprudenciales de la *lex Iulia*. En particular, nuevamente, es especialmente significativa la historia del derecho a matar al amante de la mujer, concedido al marido bajo determinadas condiciones, que en este punto es necesario resumir. Así pues, según la *lex Iulia*, el marido podía matar al amante de la mujer sólo si lo sorprendía en flagrante delito, sólo si lo sorprendía en el interior de su casa y sólo si el amante era esclavo o pertenecía a las clases sociales más bajas. Además, en el caso de que se diesen estas tres condiciones, la ley subordinaba la impunidad del marido a un comportamiento posterior a la muerte. Dentro de los tres días que seguían al homicidio, el marido tenía que informar de lo ocurrido al magistrado territorialmente competente [14]. Pero con el paso de los siglos los límites de la impunidad marital, más que restringirse, se ampliaron progresivamente. Prescindamos en todo caso, por razones de espacio, de la consideración –por lo demás fundamental– según la cual con el paso del tiempo la impunidad originariamente limitada a la única muerte del amante se extendió también a la muerte de la mujer [15]. Limitémonos a constatar, y no es poco constatar, que por voluntad de Marco Aurelio y de Cómodo el marido que hubiese matado al amante de la mujer al margen de las condiciones requeridas por la ley no era castigado como homicida sino que sufría una pena más leve [16]; y registremos también el hecho que entre los años 213 y 223 Alejandro Severo estableció que esta pena sería el exilio. En efecto, el *iustus dolor* del marido, es decir, su justo deseo de venganza justificaba en buena medida su acción, por no decir que la hacía socialmente apreciable [17].

Así pues, la cultura de venganza no caracterizó sólo a la Roma de los primeros siglos. También desempeñó un papel muy importante en la sociedad romana durante todo el transcurso de su desarrollo. Y no sólo en las relaciones privadas.

Junto a la venganza privada existía la venganza pública, la que la *civitas* consideraba que debía realizar ante los enemigos, los traidores, los amigos o los aliados infieles, como por ejemplo Mecio Fufecio, el dictador de Alba.

---

[14] Sobre esto véase de nuevo E. Cantarella, *Studi sull'omicidio*, cit., pág. 163.

[15] Sobre el argumento, de manera difusa, véase E. Cantarella, *Homicide of Honor: The Development of Italian Adultery Law over two Millennia,* en D. I. Kerzer-R. Saller, (eds.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, en prensa en la Yale University Press.

[16] *Rom. et mosaic. legum coll.*, 4, 3, 6.

[17] *Cod. Just.*, 9, 9, 4.

XX

LA VENGANZA PÚBLICA

El suplicio de Mecio Fufecio

Cuenta Livio, en el primer libro de las *Historias*, que Mecio Fufecio, dictador de Alba, concluyó la paz con el rey Tulo Hostilio y se alió con los romanos. Pero no era leal en absoluto. En efecto, instigaba a escondidas a los pueblos vecinos para que se rebelasen contra Roma. En este contexto los habitantes de Fidenas, contando con la promesa de su apoyo, se aliaron con los de Veyes y declararon la guerra a Roma.

Entonces el rey Tulo pidió ayuda a Mecio, que obvia e inevitablemente se puso de su lado. Pero durante la batalla no se comportó como un aliado. Había decidido tomar su tiempo, observar el desarrollo de la batalla y en el momento oportuno situarse en el lado del vencedor. Sorprendidos y desorientados por su comportamiento los romanos comunicaron al rey lo que sucedía. Pero ¿qué hacer? Tras haber hecho voto de instaurar un nuevo colegio sacerdotal y de fundar un templo dedicado a Palor y Terror, Tulo declaró a grandes voces que los aliados estaban realizando, bajo sus órdenes, una maniobra de rodeo. Entonces los fidenatas, que comprendían la lengua de los romanos, se vieron presa de pánico y se dieron a la fuga. Roma había vencido la guerra[1] y Mecio, convencido de que su maniobra había pasado desapercibida, se presentó ante el rey felicitándose con él por la victoria. Tulo lo acogió con benevolencia, le dio las gracias y le ordenó unir su campamento al de los romanos. Cada vez más convencido de que su actitud no había levantado ninguna sospecha, Mecio ejecutó las órdenes y a la mañana siguiente se acercó con los suyos a la asamblea convocada por Tulo en donde, finalmente, el rey de Roma desenmascaró públicamente al traidor. Tras ordenar que los aliados ocupasen el lugar central, para poder rodearlos con facilidad, Tulo dijo a sus soldados: "Romanos, si os ha ocurrido otras

[1] El episodio se encuentra en Livio, 1, 27 sigs.

veces durante una batalla tener que dar gracias primero a los dioses inmortales y después a vuestro valor, pues bien, esto ha ocurrido en la batalla de ayer. En efecto, ayer habéis combatido no tanto contra los enemigos, como contra la perfidia, que es un combate mucho más grave y peligroso, y contra la traición de los aliados". Así arengó el rey romano y después de contar con detalle lo ocurrido añadió que la culpa que él denunciaba públicamente no era de todos los albanos. En efecto, los soldados aliados no hicieron más que obedecer las órdenes de su comandante: "Fue Mecio quien los guió, Mecio el que tramó esta guerra, Mecio el violador del pacto". Por esto se castigó a Mecio, para que jamás en el futuro nadie se atreviese a comportarse como él. Y dirigiéndose al dictador albano concluyó así: "Mecio, si pudieses aprender a respetar la confianza y los tratados permaneciendo vivo te proporcionaría esta enseñanza dejándote vivo. Pero puesto que tu naturaleza es incorregible, enseña al menos a todo el género humano, con tu suplicio, a considerar sacrosanto aquello que tú has violado. Así pues, ya que has tenido el ánimo dividido entre la suerte fidenate y la romana ahora será dividido tu cuerpo". En ese momento hizo adelantarse dos cuadrigas, hizo atar a éstas las extremidades de Mecio e hizo espolear a los caballos en direcciones opuestas de modo que "se llevaron el cuerpo, descuartizado por donde los miembros se habían atado a cada uno de los carros".

Se trata de la aplicación minuciosa y precisa de una venganza[2] que permanecerá largo tiempo en el recuerdo de los romanos. En el siglo II a. de C., cuando los intelectuales discutían acerca de la función de la pena, el suplicio de Mecio se analizaba atentamente, se valoraba y se juzgaba de manera diferente. En su sanguinaria crueldad, la muerte del dictador albano no podía dejar de levantar discusiones. Además conocemos el tenor de estas discusiones por el resumen de una célebre disputa entre el jurista Sexto Cecilio y el filósofo Favorino, conservada en el libro XX de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio. En efecto, en el transcurso de la disputa el jurista, al sostener que la pena tenía una función intimidatoria, citaba para defender su tesis el suplicio de Mecio. Pero Favorino le rebatía afirmando que ese suplicio, en todo caso, demostraba la tesis por él sostenida según la cual la pena no era otra cosa que una venganza[3]. Resulta difícil no adoptar partido por Favorino, por lo menos en referencia a este punto de la discusión, pues el suplicio infligido a Mecio fue una venganza pública, llevada a cabo por el rey por cuenta de la colectividad.

De todas formas, en ocasiones también podía ocurrir que la *civitas* delegase el ejercicio de la venganza pública en manos de particulares, considerados más legitimados que otros para llevarla a cabo. Más precisamente, podía ocurrir que el ejercicio de la venganza se delegase en los parientes de quien había perdido la vida por la *civitas*.

---

[2] Como entre otros destaca exactamente P. Voci, *Diritto sacro romano*, en *SDHI* 19 (1933) 59.

[3] Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 54. Sobre los problemas planteados por el célebre texto, con varias aproximaciones, véase F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Nápoles 1976, pág. 8 sigs.;

Cuenta Tuditano, recogido por Aulo Gelio, que cuando se supo en Roma la noticia de la muerte de Atilio Régulo, el Senado entregó a sus hijos a los más nobles de los prisioneros cartagineses para que vengasen su muerte.

La venganza se hizo sin piedad. Según la versión transmitida por un extracto de Diodoro, por mano de la viuda del héroe. Recibidos los rehenes cartagineses, ésta había atado a uno de ellos, llamado Amílcar, todavía vivo, al cadáver de su compañero Bodostares[4]. Se trata de un suplicio que, por lo que parece, en Roma sólo se aplicó en este caso pero que, sin embargo, no fue una invención de la vengativa señora. En efecto, tanto Virgilio como Valerio Máximo hacen referencia a esta práctica. Virgilio en concreto atribuye su invención a Mecencio, rey de los cerites:

> Se atrevió incluso a unir los vivos con cadáveres, las manos a las manos, juntando las bocas con las bocas (qué vejación) y pegados con materia podrida, en macabro abrazo así los hacía morir de larga muerte[5].

Por el contrario, Valerio Máximo consideraba que se trataba de un suplicio etrusco: "Ni tan siquiera los etruscos –escribe– fueron poco feroces al concebir penas: tras atar y estrechar unos con otros los cuerpos de personas vivas y de cadáveres, de modo que las distintas partes de los cuerpos coincidiesen perfectamente, los dejaban pudrir, odiosos carniceros al mismo tiempo de la vida y de la muerte"[6].

Pero para nosotros resulta mucho más interesante el relato de Gelio que el de Diodoro. Como sabemos, según una de las versiones de su historia, se había sometido a Atilio Régulo a una tortura realizada cosiendo sus párpados, exponiéndolo a los rayos del sol más cegador y dejándolo morir destrozado por la falta de sueño. Pues bien, éste es el macabro relato de la venganza. "El Senado entregó a los más nobles de entre los prisioneros cartagineses a los hijos de Régulo, y encerrados en una barrica erizada de clavos afiladísimos murieron atormentados por el insomnio"[7]. Se trata de una venganza no sólo cruel, sino minuciosa y preocupada por los detalles de cada gesto. De acuerdo con lo que se dice con frecuencia se trata de una aplicación de la ley de la pena igual al delito sobre la que no pocas veces se habría modelado la venganza romana (por ejemplo en el caso de la castración de los adúlteros, y como veremos más adelante en

---

y pág. 77 sigs.; A. Schiavone, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Bari 1984, pág. 27 sigs., y O. Diliberto, *La pena tra filosofia en diritto nelle Notti attiche di Aulo Gellio*, en *Atti Convegno "Il problema della pena criminale tra filosofia greca e dititto romano"* (Cagliari, abril 1989), en prensa.

[4] Diodoro, 24, 12.

[5] Virgilio, *Eneida*, 8, 485-488.

[6] Valerio Máximo, 9, 2, 10.

[7] Gelio, *Noches Áticas*, 7 (6), 4, 4.

otros casos análogos). Pero bien mirado, la pena igual al delito respondía a una lógica diferente a la de los romanos. Como es bien sabido, la pena igual al delito en primer lugar postulaba una correspondencia simbólica, no pocas veces por oposición, entre culpa y pena. En las venganzas romanas, por el contrario, la correspondencia simbólica, cuando existía, no reproducía jamás el comportamiento del reo por oposición. Lo respetaba siempre de modo inmediato, directo y simétrico. Además, en la lógica de la pena igual al delito se pensaba y configuraba la pena en referencia exclusiva a las modalidades con las que el reo había cometido el delito, en una perspectiva que prescindía de toda referencia y de toda valoración del mal sufrido por la víctima. En resumen, la lógica de la pena igual al delito era la de una retribución a la que era completamente extranjera la lógica que inspiraba la venganza. Incluso cuando ocurría que, como en el caso de los familiares de Régulo o en el de los maridos traicionados, esta venganza se explicaba infligiendo al culpable un mal que reproducía, de hecho o simbólicamente, el modo en que él había cometido el delito. Lo que se puede decir, a propósito de estas situaciones es que –tal como muestra con particular claridad el caso de Régulo, ya sea verdadero o falso– revelan la costumbre de una praxis vengadora aplicada según formas que respondían a reglas que de ningún modo pueden considerarse improvisadas o extemporáneas, que valoraban los gestos, que medían los sufrimientos, los comparaban, querían que fuesen no sólo equivalentes en la medida, sino que reprodujesen simbólicamente las modalidades con las que se había infligido el mal.

En resumen, no se puede negar que el espíritu de venganza era un componente importante de la cultura de los romanos[8]. De hecho la *ulciscendi libido*, el deseo espasmódico de venganza (según la célebre definición ciceroniana de la ira)[9], animaba muchas acciones, inspiraba muchas iniciativas, daba vida a muchos suplicios, ordinarios y extraordinarios, institucionales y no institucionales.

[8] Como ya tuvo ocasión de observar correctamente N. Tamassia, *La vendetta nell'antica società romana*, en *Atti R. Istituto Veneto* 74, 2, 1919-1920, pág. 1 sigs.

Más recientemente, sobre el tema (con una especial atención al papel de la venganza en el derecho criminal) véase Y. Thomas, *Parricidium*, I, en *MEFR* 93 (1981) 643 sigs., y *Se venger au Forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome*, en *La vengeance. Vengeance, pouvoir et idéologie dans quelques civilisations de l'antiquité*, París 1984, pág. 65 sigs.

[9] A propósito del cual véase *Tusc.*, 3, 5, 11; *De off.*, 3, 19, 76. Cfr. *De off.*, 1, 11, 33.

XXI

LA VENGANZA PRIVADA Y SU UTILIZACIÓN COMO PENA CIUDADANA

Con la riqueza de los detalles proporcionados por un documento incomparable como es la poesía épica, la historia griega nos demuestra la progresiva afirmación de las normas consuetudinarias tendentes a limitar las consecuencias de un uso incontrolado e ilimitado de la venganza privada. Por otra parte, la ley de Dracón sobre el homicidio nos ha mostrado que las primeras leyes escritas que Atenas consideró oportuno darse se dirigieron precisamente a regular la venganza privada, sustrayendo a su funcionamiento la represión del homicidio.

La historia romana, aunque menos provista de documentos tan antiguos y exhaustivos, revela que el control de la venganza también fue en Roma una de las primeras preocupaciones de la *civitas*. También revela cuáles fueron los pasos que dio la *civitas* para realizar este objetivo. El primero de ellos fue el de aislar los casos en los que se podía practicar la venganza. El segundo fue el de establecer que, en algunos casos, la venganza no sólo era un acto autorizado, sino que era un acto debido (veremos después cuándo y por qué razones). El tercer paso, por fin, fue el de establecer que la reacción tenía que ser proporcionada a la ofensa sufrida, y el de reservarse el derecho de individualizar la medida de la respuesta permitida para cada uno de los delitos que legitimaban la venganza.

¿Pero cuáles eran estos delitos? ¿Cuáles eran las ofensas ante las cuales la *civitas* adoptó este tipo de política? Fueron el homicidio, algunos tipos de hurtos y algunos casos de lesiones personales. Y aunque de estos delitos a nosotros sólo nos interesan aquellos ante los cuales estaba permitido reaccionar matando al reo (es decir, el homicidio voluntario y los casos de hurto cualificado, que veremos más adelante), ello no impide que, antes de ocuparnos de ellos, pueda ser oportuna una referencia aunque sea rápida a los delitos castigados con penas-venganzas de tipo menor, éstos son las lesiones personales denominadas *membri ruptio*.

Quien ha "roto un miembro" –establecían las Doce Tablas– que sufra el talión, a menos que la víctima acepte una compensación pecuniaria *("si membrum rupsit, si cum eo pacit, talio esto")*[1].

¿En qué consistía exactamente el talión, cómo se aplicaba, dónde y por obra de quién? Comencemos por el primer problema. El talión, escribe Isidoro, es similar a la venganza *(similitudo vindictae)*. Por lo tanto especifica que se configura de tal modo que "uno sufra lo que ha hecho"[2]. Pero para ser exactos el talión no *es similar* a la venganza, es una venganza. Más precisamente (como, además, dice Isidoro), es una venganza reglamentada con referencia a la entidad del mal que puede ser infligido al ofensor. Como consecuencia no presupone necesariamente la intervención del Estado. La regla del talión puede derivar de una práctica social espontánea y convertirse en una norma consuetudinaria que limita la práctica de la venganza incluso antes del nacimiento del Estado.

Cosa que no significa, por lo demás, que el Estado no pueda establecer el talión. Como ejemplo de reglamentación legislativa del talión merece la pena recordar, por su singularidad, la norma adoptada por los habitantes de Locres Epicefiria de acuerdo con el relato de Demóstenes. En Locres, en donde estaba vigente para las lesiones personales la ley del talión, se adoptó una ley según la cual si un tuerto privaba de un ojo a un conciudadano no se le podía privar del único ojo del que disponía. En efecto, de hacerlo así, se le haría sufrir un mal bastante mayor que el provocado por él[3].

Obviamente, cualquier duda sobre la historicidad de la noticia es más que lícita. El cuento está inserto en un discurso a lo largo del cual Demóstenes acusa a sus conciudadanos de haber adoptado la pésima costumbre de hacer demasiadas leyes y cita a los atenienses el caso de Locres como ejemplo de sabiduría. En aquella ciudad, escribe Demóstenes - estaba vigente la regla según la cual quien proponía una ley lo hacía en pie con un lazo en torno al cuello. Si se aprobaba la propuesta se soltaba el lazo; en caso contrario se estrechaba en torno al cuello del proponente. Estando así las cosas en Locres Epicefiria, en doscientos años sólo se hizo una ley, precisamente la referente al talión del tuerto.

Sea verdadera o falsa esta singular noticia sirve, en todo caso, bien para demostrar el amplio grado de difusión de la ley del talión en el mundo antiguo, bien (y sobre todo) para poner de relieve la extrema minucia con la que se consideraba necesario valorar la equivalencia entre el mal infligido y sufrido. Pero regresemos a Roma. Así pues, la *civitas* estableció que se aplicase la pena del talión a quien había "roto un miembro" a otros. Pero ¿qué significaba romper un miembro?[4]. Según algunos significaba cortar

---

[1] XII Tablas, VIII, 2 (Festo, *s.v. Talionis*, 496 L, y Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 14).

[2] Isidoro, *Orig.*, 5, 27, 24.

[3] Demóstenes, 24, 139. Cfr. Polibio, 12, 16, 10-11. Diodoro, 12, 17, 2 atribuye la ley a Carondas.

[4] La controvertida solución de este problema se inserta en el debate relativo a la posibilidad de considerar la *membri ruptio* (ruptura de un miembro) como una de las formas por la que se podía llevar a cabo un delito de *iniuria*. En efecto, en las *Instituciones* de Gayo lee-

violentamente una extremidad o un órgano[5]; según otros, realizar cualquier acto de violencia contra una persona que anulase o dificultase aunque sólo fuese temporalmente el funcionamiento normal de una parte del cuerpo[6]. Sustancialmente se pasa de una concepción restringida a otra más amplia, que según la interpretación de algunos llega a incluir toda clase de lesión personal[7].

Establecido esto pasemos al procedimiento con el que se aplicaba el talión. Al tratarse de una venganza rigurosamente proporcional al daño infligido es evidente que tenía que realizarse bajo el control público. Pero dado que sobre los modos de este control las fuentes no dicen una palabra tenemos que limitarnos a formular hipótesis[8], y decir que, en todo caso, se trataba de un doble control. El primero eventual y el segundo inevitable. En efecto, el primero se hacía necesario sólo cuando alguien acusado de haber "roto un miembro" negaba haber realizado tal acción; en este caso el control estaba destinado evidentemente a establecer el fundamento de la acusación. Por el contrario, el segundo era el que se tenía que desarrollar en el momento en que se llevaba a cabo la venganza, para verificar que se limitaba a la medida del talión.

Ahora bien, ¿quién llevaba a cabo la venganza (o, mejor, quién ejecutaba la pena-venganza) si la integridad física de la víctima se había dañado? Según Catón, transmitido por Prisciano, ejecutaba la venganza el pariente más próximo[9], para dar testimonio de una solidaridad familiar cuyas huellas, como hemos visto, permanecieron visibles mucho más allá de los siglos durante los cuales se permitió el talión.

Intentemos cerrar la argumentación. El castigo de las lesiones físicas, puesto que no preveía la pena capital, sale de nuestro tema, aunque lo entendamos con amplitud. Si le hemos dedicado algunas palabras es porque –de ser necesario– proporciona una nueva confirmación del papel fundamental desempeñado por la venganza privada en la sociedad romana y, una vez más, por la necesidad de comprender en qué medida la preocupación por controlarla había conformado una parte significativa de su siste-

---

mos que "romper un miembro" a otros (así como infligir otras lesiones personales) quería decir cometer *iniuria* para dañar a éste (*Gai. Inst.*, 3, 223 cfr. *Just. Inst.*, 4, 4, 7). Pero las Doce Tablas no califican la *membri ruptio* como tal. Se limitan a establecer que este comportamiento se sancionará con la pena del talión. Así pues, está más que justificada la duda sobre que la compensacíon de la *membri ruptio* en el caso de la *iniuria* no sea original. A nuestros efectos, por otra parte, el debate en todo caso interesante no resulta esencial. Nos basta constatar que las Doce Tablas preveían la ley del talión para este comportamiento. Sobre el problema véase en todo caso G. Pugliese, *Studi sull'iniuria*, I, Milán 1941, y más recientemente A. D. Manfredini, *Contributo allo studio dell'iniuria in età repubblicana*, Milán 1977, pág. 30 sigs.

[5] Cfr. P. Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain*, en *Mélanges Ch. Appleton*, Lyon-París 1903, pág. 9 sigs.

[6] G. Pugliese, *Studi sull'iniuria*, I, cit., pág. 29 sigs.

[7] A. Watson, *Personal Injuries in the Twelve Tables*, en *RHD* 43 (1975) 213 sigs.

[8] En último lugar, con bibliografía, véase al respecto A. D. Manfredini, *Contributo allo studio dell'iniuria*, cit., pág. 60, n. 143.

[9] Prisc. *Gramm.* 6, 264 Keil.

ma represivo. Una vez establecido todo esto pasemos a la represión de los delitos que nos interesan más directamente, es decir, aquellos para los cuales la pena-venganza prevista por la ciudad era la muerte.

El castigo del homicidio voluntario: "paricidas esto"

Decía la así llamada ley de Numa: "Si alguien ha matado voluntariamente *(dolo sciens)* a un hombre libre, *paricidas esto*"[10]. ¿Qué significan las palabras *paricidas esto* que, evidentemente, indicaban de alguna manera (fuese directa o indirecta) la sanción reservada al homicida? ¿Acaso significaban, como sostiene una parte de la doctrina, que se tenía que considerar y castigar al homicida como a un parricida?[11]. De ser así la pena por homicidio habría sido la *poena cullei*.

A esta solución del problema, ya sostenida por Mommsen[12], se acercaron numerosos autores posteriormente siguiendo vías diferentes. La palabra *parrici*, transmitida por Festo –se ha dicho– es el dativo de *parix* (o *parrex*), y el significado de *parix* es "saco". *Paricidas*, por lo tanto (compuesto de *parici* y *das*, y equivalente a *parici datus esto*), significa "sea dado al saco"[13]. Por el contrario otros han relacionado *parici* con *pera* que, como sabemos, indica a su vez el "saco" como instrumento de muerte. Una vez más *paricidas esto* significaría que la pena para el homicidio era la *poena cullei*[14].

Otra serie de interpretaciones busca, sin embargo, una solución completamente diferente, según la cual la fórmula *paricidas esto* serviría para hacer legítima la venganza. Más precisamente, según algunos el significado de *paricidas esto* sería "que haya un pariente vengador"[15]. Según otros (que dan a la apódosis *paricidas esto* un valor pasivo y no activo), la traducción sería "que se le mate a título de represalia" (de *pariter caesus esto*)[16], propuesta también de quien relaciona *paricidas* al verbo *paricidare*[17]. Todavía según

---

[10] Festo, *s.v. parrici*, 247 L., entre la amplísima bibliografía, además de la ya señalada a propósito de la pena del saco y además de la que se indicará más específicamente en las notas que siguen, véase H. Levy-Bruhl, *Parricidas*, en *Quelques problèmes du très ancien droit romain*, París 1934; H. Kupiszewski, *Quelques remarques sur le parricidium dans le droit romain classique et postclassique*, en *Studi E. Volterra* 4, 1971, pág. 601 sigs.; J. D. Cloud, *Parricidium: from the lex Numae to the lex Pompeia de parricidiis*, en *ZSS* 88 (1971) 16 sigs.; L. Fanizza, *Il parricidio nel sistema della lex Pompeia*, en *Labeo* 25, 1979, 282 sigs.; Y. Thomas, *Parricidium*, en *MEFR* 93, 1981, pág. 243 sigs.; 549 sigs.

[11] Cfr. entre otros P. Bonfante, *Storia del diritto romano*, Milán 1958 (reimp. 4.ª ed.), y G. Bonfante, *Diritto romano e diritto indoeuropeo*, en *Studi E. Betti*, II, Milán 1962, pág. 87 sigs.

[12] Th. Mommsen, *Le droit pénal*, cit., III, pág. 285 sigs.

[13] Ph. Meyland, *L'étymologie du mot parricide à travers la formule paricidas esto de la loi romaine*, Lausana 1928.

[14] S. Tondo, *Leges regiae e Paricidas*, cit., sobre el cual, en sentido crítico, véase J. D. Cloud en *Iura* 26 (1975) 152 sigs.

[15] O. Lenel, *Paricidas esto*, en *Studi Bonfante*, II, Milán 1929, pág. 1 sigs.

[16] F. De Visscher, *La formule paricidas esto et les origines de la jurisdiction criminelle à Roma*, en *Bull. Acad. royale de Belgique, cl. de lettres*, 13, 1927, pág. 298 sigs.

[17] U. Coli, *Paricidas esto*, en *Studi U.E. Paoli*, Florencia 1955 (= *Scritti di diritto romano*), I, 1973, pág. 530 sigs.

otros *paricidas* debe descomponerse en *parici das* (= *datus*), puesto que los *parici* habrían sido magistrados encargados de aplicar la regla de la equivalencia la sanción sería: "Que se le entregue a los *parici*" [18]. Por último hay quien considera que *paricidas* es un sustantivo derivado, a través de *paricium*, de *paria facere* = "sanción equivalente", y que por lo tanto la fórmula autorizaría la aplicación de la ley del talión [19].

Las hipótesis, como resulta superfluo observar, son tan numerosas que no es posible discutirlas pormenorizadamente. Aquí bastará que nos quedemos de entre las presentadas –a las que se podrían añadir otras, ciertamente tan interesantes como las anteriores [20]– con las que resultan preferibles más allá de sus diferencias internas, y éstas son las interpretaciones según las cuales *paricidas esto* autorizaría la venganza.

La hipótesis según la cual la fórmula equipararía al homicida con el parricida tropieza, en primer lugar, con la dificultad de imaginar que un delito como el homicidio, cuya represión era de importancia fundamental para la *civitas*, se castigaba con una norma que aunque indica directa e inmediatamente una sanción, cualquiera que fuese, remitía a otro delito y a otra sanción por lo demás no expresada. Más allá de cualquier otra consideración, la cosa no parece sólo extremadamente improbable, sino también en contraste evidente con la práctica normativa de la época. Si la interpretación que comentamos fuese exacta nos encontraríamos ante la única *lex regia* que castigaría un delito por vía analógica, utilizando una definición en función de la sanción [21].

Para sostener la hipótesis de que la ley de Numa autorizaba a los parientes de la víctima a matar al homicida está, por el contrario, la importante consideración de la situación *de facto* en la que se insertaba la ley.

En una situación y en un ambiente en el que la respuesta al homicidio había sido durante siglos la venganza privada (claramente revelada, entre otras cosas, por la duradera concepción del proceso criminal como instrumento de la venganza), la *civitas* naciente, en el momento en que decidió especificar cuáles eran los comportamientos merecedores de una sanción (y en particular merecedores de la pena de muerte), se encontró con que tenía

[18] A. Pagliaro, *La formula paricidas esto*, en *Studi Castiglioni*, Florencia 1960, pág. 669 sigs. (= *Altri saggi di critica semantica*, Mesina-Florencia 1961).

[19] V. Pisani, *Due note. Paricidas esto e missa "messa"*, en *Paideia* 20 (1965) 189 sigs.

[20] Por ejemplo la interpretación aceptada entre otros por L. Gernet, *Paricidas*, cit., que sostiene la derivación de *paricidas* del griego *peos*, equivalente a "perteneciente a la misma *gens*". Más recientemente resulta muy interesante la hipótesis de A. Magdelain, según el cual *paricidas* significaría "homicida". La norma por lo demás (que sería una *lex regia*, sino una norma pontifical de época claramente posterior a la de las XII Tablas) no se limitaría a definir tautológicamente como "homicida" a quien hubiese cometido un homicidio. La expresión *dolo sciens mortui duit*, en efecto, no se referiría al comportamiento de quien mataba voluntariamente sino al que que provocaba por medio del engaño la muerte de otro. En otros términos, la ley establecería que desde aquel momento se castigaría como homicida también a quien mataba sin violencia (cfr. A. Magdelain, *Paricidas*, en *du Châtiment*, cit., pág. 549 sigs.).

[21] En efecto, únicamente en las Doce Tablas encontramos una disposicón que usa esta técnica. Se trata de *XII Tablas*, VIII, 15, b (= Gayo, *Inst.*, 3, 192). Pero se trata de un solo caso, de todas formas de época más reciente.

que contar con una praxis vengativa tan enraizada que era extremadamente difícil pensar en poder anularla de un día para otro. Al igual que en Grecia, el problema consistía en conciliar una mentalidad, que consideraba la venganza privada no sólo como un derecho, sino también como un deber social, con la afirmación del derecho exclusivo de la *civitas* para establecer cómo y cuándo un comportamiento merecía ser castigado con la muerte.

Por lo tanto, al igual que las *poleis* griegas, la *civitas* romana decidió intervenir llevando a cabo una especie de mediación. Del mismo modo que hizo Atenas con la ley de Dracón, también Roma, en algunos casos, autorizó a los parientes de la víctima a matar al asesino. Contra esta interpretación se puede objetar –como se hace en ocasiones– que no se ve la razón por la que la *civitas* habría tenido que autorizar una práctica vigente. En efecto, en primer lugar, al autorizar esta práctica la ciudad modificó radicalmente su carácter y naturaleza y transformó a los parientes autorizados a matar de vengadores privados en agentes delegados por la *civitas* para la aplicación de la pena de muerte. En segundo lugar, la *civitas* limitó la posibilidad de matar al asesino al caso de que éste hubiese cometido un homicidio voluntario, reservándose el derecho de verificar si y cuando un homicidio era tal, encargando las correspondientes indagaciones a los ayudantes del rey significativamente llamados *quaestores parricidii*[22], cuyo origen no es difícil pensar que se deba relacionar, precisamente, con la reglamentación de los crímenes de sangre[23]. Por último, al establecer que el homicida voluntario tenía que ser muerto, vetó a los parientes que aceptasen una compensación pecuniaria[24]; quien había cometido un homicidio voluntario, a partir de aquel momento ya no podía sustraerse a la pena de muerte.

La lapidación: ¿ejecución delegada por homicidio?

¿De qué modo mataban los parientes de la víctima al asesino? Puesto que las fuentes no ofrecen ninguna prescripción al respecto, es necesario asumir que los parientes podían escoger libremente la ejecución que preferían. Además, todo lleva a pensar que no pocas veces esta ejecución remi-

[22] Festo, *s.v. Parrici*, 247 L.

[23] Sobre la antigüedad de la carga véase M. Kaser, *Das altrömische Ius. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*, Gotinga 1949, pág. 53 sigs. Sobre la posibilidad de que haya instituido en concomitancia con la ley sobre el homicidio véase G. Grosso, *Monarchia, provocatio e processo popolare*, en *Studi in onore di P. De Francisci*, Milán, II, 1956, pág. 8. Sobre su competencia para establecer que un homicidio era doloso o culposo véase B. Santalucia, *Diritto e processo penale*, cit., pág. 11, en donde en las págs. 16-17 véase otra bibliografía.

[24] Así justamente U. Coli, *Paricidas esto*, cit., pág. 186, así como B. Santalucia, *Gli inizi della represione criminale*, en *Linaeamenti di storia del diritto romano*, cit., pág. 41 sigs.; *Osservazioni sulla repressione criminale romana in età regia*, en *Le délit religieux*, cit., pág. 39 sigs., y *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, cit., pág. 6 sigs. Según A. Pagliaro, por el contrario, la ley habría tenido la finalidad de establecer que el homicida podía ser muerto únicamente en caso de que las partes no se pusiesen de acuerdo acerca de la compensación pecuniaria (A. Pagliaro, *La formula paricidas esto*, cit., pág. 70 sigs.)

tía, de alguna manera, al tipo de muerte que había sufrido la víctima. La práctica de la venganza, como hemos visto, preveía bastante a menudo esta correspondencia que, evidentemente, satisfacía el deseo de revancha bastante mejor de lo que podría hacer una ejecución que no garantizaba el sutil placer de ver al culpable padecer el mismo mal que había infligido. Sin embargo en esta materia, desgraciadamente, no podemos hacer más que conjeturas y por lo tanto es más que posible que los modos de la ejecución delegada fuesen los más variados. Uno de estos modos (de acuerdo con lo que a veces se dice, uno de los más frecuentes) habría sido la lapidación[25]. ¿Podemos compartir esta opinión?

En Roma –al igual que en Grecia– la piedra no era instrumento de la justicia ciudadana. Era el instrumento de una justicia colectiva y espontánea que –normalmente– golpeaba a quien había provocado un mal a la colectividad. Así pues, más que como instrumento de la venganza privada (aunque no se puede excluir ciertamente que, en ocasiones, fuese tal), los romanos contemplaban la lapidación bajo un ángulo aflictivo-retributivo tendente a afirmar el principio moral de que no era legítimo provocar un mal a la colectividad. Por ello estaba bastante lejos de la lógica que inspiraba la venganza, representada como sabemos bien por la necesidad de reaccionar ante una ofensa con el fin de obtener una satisfacción psicológica y social. Para demostrarlo con claridad está, entre tantos otros, el relato de algunas lapidaciones ligadas a importantes momentos de la historia ciudadana.

¿Qué ocurre a Coriolano, por ejemplo, cuando, cediendo a las presiones de su madre y de su mujer, desiste del propósito de conquistar Roma a la cabeza del ejército de los volscos? Según una de las versiones de su historia, a su regreso al territorio volsco fue lapidado[26]. ¿Qué le ocurre al general cartaginés Aníbal, tras su fracaso en la batalla de Cerdeña, en el año 259 cuando, entre otras cosas, se le acusa de no haber tenido un comportamiento suficientemente heroico? Fue muerto por sus conciudadanos. Más precisamente, según Orosio, se le lapidó[27].

La idea de que la piedra era instrumento de la justicia popular, por lo demás, aparece expresada de manera explícita por Quintiliano, cuando afirma que el *legatus* que ha causado una carestía de grano no será castigado por el tribunal sino que el pueblo lo lapidará[28]. Pero el episodio que mejor que cualquier otro ilustra el sentido del uso romano de la piedra es, sin ninguna duda, el relato de lo que ocurrió cuando murió Germánico. Ya sabemos de las cualidades de Germánico: "Todos dicen que Germánico reunió en sí, como ningún otro, todas las cualidades del cuerpo y del espíritu", escribe Suetonio[29]. Por estas razones "era tan amado del pueblo que cada

[25] A. S. Pease, *Notes on Stoning among the Greeks and Romans*, en *TAPhA* 38 (1907) 5 sigs.

[26] App., *Ital.*, 5. Cfr. Dionisio de Halicarnaso, 8, 59. Para las otras versiones véase Livio, 2, 40, 10.

[27] Orosio, *Contra los Paganos*, 4, 8, 4.

[28] Quintiliano, *Decl.*, 12, 12.

[29] Suetonio, *Calígula*, 3.

vez que iba a cualquier lugar, o lo dejaba, la gente acudía en multitudes a recibirlo o a acompañarlo, hasta el punto de hacerle correr peligro de muerte por sofocamiento. Cuando regresó tras haber calmado la revuelta en Germania todas las cohortes pretorianas fueron a su encuentro, aunque sólo dos habían recibido la orden de salir, y el pueblo romano se arrojó a las calles sin distinción de sexo, de edad ni de condición social"[30]. Pero Germánico, el ídolo de la multitud, murió: "Aquel día se tiraron los altares de los dioses y se lanzaron piedras contra los templos"[31]. Los dioses, que habían golpeado al pueblo en sus sentimientos más queridos, fueron lapidados en efigie ese día del mismo modo que se habría lapidado a cualquiera que infligiese un mal semejante al pueblo.

Pero establecido todo esto, es inevitable constatar que de expresión de una justa e irrefrenable ira colectiva, la lapidación se transformó en instrumento de prevaricación, en explosión de violencia con final en sí misma, en un arma infame de la lucha política. Los ejemplos son tantos que el único problema está en la selección.

En la vida de Sila, Plutarco cuenta que los soldados de Sila lapidaron por instigación suya a los tribunos militares enviados a Nola para dirigir el ejército de Mario[32]. Según el relato de Aurelio Víctor, L. Apuleyo Saturnino, puesto que su colega Bebio se oponía a una ley propuesta por él que distribuía tierra a los soldados de Mario, instigó al pueblo para que lapidase a Bebio[33], y poco después él mismo sufrió la lapidación[34]. De acuerdo con la acusación de Cicerón, P. Autronio Peto, colega de Sila, había utilizado la lapidación como arma política[35], y lo mismo habían hecho Clodio y los suyos[36].

¿Qué sentido tendría proseguir con semejantes ejemplos? Sobre lo que es necesario reflexionar, antes de cerrar este tema, es que pese a todo esto, en ocasiones la lapidación era efectivamente el instrumento de una venganza.

Comencemos por un caso contado en las *Metamorfosis* de Apuleyo. La maga Mérope, que había causado muchos males, gracias a sus artes mágicas consiguió sustraerse a un intento de venganza de sus víctimas que, precisamente, habían decidido lapidarla[37]. Como resulta evidente a primera vista, la reacción ante la maga se coloca fuera de toda previsión institucional, al margen de todas y cada una de las hipótesis de uso delegado de la fuerza física. Lo mismo cabe decir con respecto a nuevas consideraciones que veremos, en lo referente a otro caso de venganza con la piedra que se inscribe en el marco de la lucha entre patricios y plebeyos.

[30] Suetonio, *Calígula*, 4.
[31] Suetonio, *Calígula*, 5.
[32] Plutarco, *Sila*, 8-9.
[33] Aurelio Víctor, *Vir. Ill.*, 73, 1.
[34] Aurelio Víctor, *Vir. Ill.*, 73, 10-12.
[35] Cicerón, *pro Sulla*, 5, 15.
[36] Cicerón, *de domo*, 5, 12-13 y 6, 14-15; *pro Sestio*, 36, 77; *pro Milone*, 15, 41.
[37] Apuleyo, *Metamorfosis*, 1, 10.

Durante la guerra contra los ecuos, el tribuno militar Postumio Regilense, tras haber conquistado Bola, se oponía a que la ciudad y su territorio se asignasen a los soldados. Por si esto no bastase, su actitud ante los soldados era verbalmente violenta y ofensiva. Instigados por el tribuno de la plebe los soldados se amotinaron dando origen a violentos tumultos. Postumio, encargado de calmar el movimiento, exasperó de nuevo los ánimos infligiendo suplicios despiadados, como la ahora bien conocida para nosotros inmersión "bajo la grada" *(sub crate)*. En la situación de enorme tensión que siguió, el tribuno militar encontró la muerte a manos de su propio ejército, "sepultado bajo las piedras"[38].

El ejército que lapidó a Postumio se sentía indiscutiblemente víctima de un engaño, consideraba que Postumio había lesionado un derecho suyo y ofendido su dignidad. Bajo estas consideraciones la muerte del tribuno militar fue una venganza. Pero, al mismo tiempo, fue también la consecuencia de una hábil maniobra política del tribuno de la plebe, que sacando punta a algunas frases desafortunadas de Postumio, se aprovechó para recordar a la plebe los continuos excesos de los patricios, fomentando la ya consistente y tal vez en todo caso irrefrenable indignación popular.

En resumen, en este episodio resulta difícil discernir en donde termina la venganza y en donde comienza la lucha política. Pero prescindamos con todo del aspecto político del episodio y consideremos la lapidación de Postumio como la simple reacción a la afrenta sufrida con ocasión de la victoria sobre los ecuos. Una vez más la venganza se realiza al margen de cualquier previsión institucional y la lapidación del tribuno –así como todos los otros casos de "justicia tomada" con la piedra– aparece como la explosión incontrolada de la indignación popular. Si a la luz de todo lo visto regresamos a la pregunta que nos planteamos como punto de partida, la respuesta resultante tiene que ser negativa. La lapidación no aparece bajo el aspecto de una de las formas de la ejecución capital que la ciudad, con la ley de Numa, había confiado a los parientes de quien había sido víctima de un homicidio voluntario. Cosa que, por lo demás, no significa que cuando los "delegados" quisiesen recurrir a la lapidación su uso estuviese prohibido. Por lo que es dado en saber, los parientes de la víctima tenían la máxima libertad al respecto. Pero como ya hemos observado a propósito del mundo griego, la lapidación no les ofrecía toda la satisfacción social que podían conseguir al dar muerte al asesino. Demasiado colectiva, demasiado poco individualizable como venganza de un grupo concreto, demasiado fácil de transformarse en un acto en el que también participaban extraños, la lapidación tenía características que con toda probabilidad inducían a los parientes de la víctima a escoger otras ejecuciones. Aunque nunca estuviese expresamente prohibida (a diferencia quizás de lo que ocurre en Grecia, en donde es posible encontrar algún indicio, aunque sea frágil, de semejante prohibición) también en Roma la lapidación permaneció al margen del mundo del derecho.

[38] Livio, 4, 49, 50.

La tradición no se limitaba a atribuir al rey Numa la ley sobre el homicidio voluntario. También se le atribuía la ley que establecía la pena para homicidio involuntario. A esta ley se refieren un pasaje del comentario de Servio a las *Geórgicas* y un pasaje del comentario a las *Bucólicas* del denominado *Servius auctus*[39].

En el comentario a las *Geórgicas* leemos que antiguamente quien había cometido un homicidio tenía que lavar *(luere)* su culpa con un carnero[40]. En verdad se trata de una información en absoluto exhaustiva. Prescindamos por ahora del problema relativo a la función del carnero, sobre la que volveremos enseguida. ¿A qué tipo de homicidio se refiere la norma? Teóricamente, en ausencia de toda especificación, podría referirse también a un homicidio voluntario. Pero para calificar el carnero como sanción para el homicidio involuntario aparece el comentario del *Servius auctus*, en donde leemos: *"in legibus Numae cautum est, siquis imprudens occidisset hominem, pro capite occisi agnatis eius in contione offerret arietem"*[41].

Así pues, la tradición atribuye al rey Numa una iniciativa legislativa articulada y sistemática, dirigida no sólo a criminalizar el homicidio, sino también y acaso fundamentalmente a valorar la actitud sicológica de quien había matado, aislando diferentes grados de culpabilidad y estableciendo penas diversas, correlativas con la gravedad del crimen.

Es en este contexto, por lo tanto, que debe evaluarse la norma sobre el homicidio involuntario. Al cometer un crimen menos grave que el llevado a cabo por quien había matado voluntariamente, quien había matado *imprudens* no podía recibir la muerte a manos de los parientes de la víctima. Todo lo que se podía pretender de él es que entregase un carnero (a quién tenía que entregarlo es otra cosa que veremos enseguida).

Para confirmar la existencia de esta norma está también una norma de las Doce Tablas, que al referirse a una hipótesis concreta de homicidio involuntario, relativa al uso de las armas, establecía que: "si el dardo se escapa de la mano, en lugar de ser lanzado, que se ofrezca un carnero" *("si telum manu fugit, magis quam iecit, aries subicitur")*[42].

¿Qué sentido tenía esta indicación y cuál era su función? La respuesta casi unánime es que el carnero tenía la función de *piaculum*, es decir, de ofrenda expiatoria.

---

[39] Sobre la fiabilidad del *Servius auctus*, su naturaleza y la identificación de las fuentes que él confluyen cfr. recientemente C. A. Melis, *"Arietem offere", Riflessioni intorno all'omicidio involuntario in età arcaicia* en *Labeo* 34, 1988, 135 sigs., en particular pág. 137, n. 2.

[40] Servio, *in Verg. Georg.*, 3, 387.

[41] Servio, *auct. ad. Buc.*, 4, 43. Según el arqueólogo Cincio, que vivió en el siglo I d. de C., la pena se introduciría por imitación del derecho ateniense; así lo cuenta Festo, *s.v. subici*,470 L.

[42] XII Tablas, 8, 24 a (= Cicerón, *Top.*, 17, 64).

En efecto, entre los crímenes que perturbaban la *pax deorum* algunos se consideraban "inexpiables" y otros "expiables". Los inexpiables requerían la muerte de quien los había cometido. Los otros, por el contrario, se podían expiar con un sacrificio sustitutivo, tal como –en este caso– el sacrificio de un carnero. Como escribe Festo recogiendo a Labeón, *subigere arietem* significa "dar un carnero para que sea sacrificado, muerto en el lugar de uno" *("dare arietem qui pro se agatur, caedatur")*[43].

Así pues, la función del carnero era la de retirar una maldición divina. Pero los hay que no aceptan esta conclusión. El carnero, se ha dicho, era una sanción pecuniaria tendente –en concreto– a resarcir a los parientes de la víctima por los gastos funerarios. Se trata por lo demás de una hipótesis sorprendente[44]. Que la ofrenda del carnero supusiese una pérdida patrimonial de consideración para quien tenía que entregarlo está fuera de duda. Por lo demás Servio hace referencia explícita a esta pérdida, en el comentario a las *Geórgicas*, cuando afirma que la ofrenda del carnero suponía un *damnum*, un empobrecimiento. Pero puesto que se tenía que sacrificar el carnero, al empobrecimiento del culpable no corresponde una ventaja económica para los parientes de la víctima, ni tan siquiera en la medida del rembolso por los gastos causados por el homicidio[45].

Por lo tanto parece innegable que el sacrificio del carnero estaba destinado a restablecer la *pax deorum*. Pero esto no significa, con todo, que únicamente tuviese esta función. La ley de Numa, como hemos visto, establecía que la víctima sacrificial sustitutiva tenía que entregarse a los parientes de la víctima ante el pueblo reunido *(in contione)*. ¿Por qué razón y para qué fines? La entrega en público carecería de toda de lógica si el sacrificio del carnero tuviese sólo una función expiatoria (y otro tanto podría decirse, obviamente, si hubiese tenido función de pena pecuniaria). Evidentemente, junto a la función de víctima sustitutoria, el carnero también tenía una función de *poine*. Era la reparación sustitutiva (cuyo monto no dependía ya del acuerdo entre las partes sino que estaba fijado por ley) que permitía a los parientes de la víctima recibir la satisfacción que la prohibición de vengarse les impedía tomarse personalmente, pero de la que la ciudad no les había privado por completo. En efecto, los parientes de la víctima no se limitaban a recibir el carnero ante el pueblo (recibiendo ya, sólo con esto, una primera satisfacción social). Tras haberlo recibido se ocupaban personalmente del sacrificio; por lo tanto, mientras realizaban un rito religioso en interés de la *civitas* obtenían también la satisfacción sicológica de matar con sus propias manos una víctima que

[43] Festo, *s.v. Subigere arietem*, 476 L.

[44] Esta es la hipótesis sostenida por S. Tondo, *Leges regiae e Paricidas*, cit., págs. 89-130.

[45] Y nada revela el hecho que, según Tondo, el carnero no se tendría que sacrificar inmediatamente después del delito, como habitualmente se piensa, sino en una fecha particular, al inicio de la primavera, tiempo de la regeneración consagrada a los muertos; en cualquier caso el valor económico del carnero estaba destinado a esfumarse.

representaba simbólicamente a quien había sido la causa de su dolor. Gracias a la entrega del carnero y al sacrificio subsiguiente, las dos exigencias que desde siempre habían llevado a vengarse continuaban satisfaciéndose.

Así pues, la disposición sobre el homicidio involuntario estaba claramente inspirada por una preocupación análoga a la que inspiraba la sanción *paricidas esto*. Al regular el recurso a la fuerza física por parte de los particulares (en el caso del homicidio involuntario al excluir que se pudiese recurrir a ella), la ciudad se preocupó de no privar a los parientes de las víctimas de un cierto papel activo, concreto, que les permitiese la participación en el castigo del culpable. Pero al mismo tiempo, inequívocamente, esta norma expresa una preocupación que la ley sobre el homicidio voluntario no permite captar a primera vista. En el caso de que se la considere separadamente, aislándola del contexto más general de la represión del delito, la ley sobre el homicidio voluntario autoriza una venganza que podría aparecer como exclusivamente laica. A diferencia de la ley sobre el homicidio involuntario, claramente inspirada también por la necesidad de aplacar la ira divina, la ley sobre el homicidio voluntario, examinada por sí misma, parece ignorar semejante exigencia. Sólo la apreciación conjunta de las dos leyes permite saber que se consideraba el homicidio un *scelus*, según los casos inexpiable o expiable.

Así pues, en Roma, desde los orígenes de la organización ciudadana, el homicidio se consideraba un delito que turbaba la *pax deorum*. Y la venganza (que para la costumbre antigua era, también en Roma, la respuesta social a los crímenes de sangre) se coloreaba por lo tanto de un carácter sacral que hacía doblemente indispensable la muerte del homicida; tenía que morir, ya sea para compensar social y sicológicamente a los parientes del muerto, ya sea para purificar la ciudad, expiando el *scelus* y alejando la ira divina.

No es en absoluto fácil de decir si la sacralidad de la venganza por crímenes de sangre provenía de la cultura preciudadana o si, por el contrario, fue una innovación de la *civitas*. Pero la hipótesis de que la *civitas* hubiese insertado el elemento sacral sobre un filón más antiguo de venganza laica podría verse apoyada por el paralelo con la experiencia griega. Como hemos visto, la idea de que el homicidio requiriese un rito expiatorio era completamente extraña a la mentalidad y a la práctica de la época homérica. Esta idea, en Grecia, nace en una época posterior a la de la formación de la ciudad (aunque tal vez inmediatamente posterior a este hecho) y se afirmó a través de la elaboración de principios y de preceptos formulados por el oráculo de Delfos. Si bien no puede ser determinante, el paralelo con la experiencia griega es sin embargo muy significativo. Más allá del problema de aislar el momento en el que se comenzó a considerar el homicidio como un delito religioso, ese paralelo permite, una vez más, valorar la importancia de la venganza privada en la vida de la sociedad a caballo entre la organización prepolítica y la política y la necesidad imprescindible, para las organizaciones políticas nacientes, de utilizarla para sus fines, controlándola sin por ello cancelarla.

El castigo de hurto: el ladrón nocturno y el que se defiende con las armas

Una norma de las Doce Tablas establecía que si alguien había matado a un ladrón sorprendido mientras robaba durante la noche, su muerte era legítima: *"si nox furtum faxit, si im occisit, iure caesus esto"*[46].

Una vez más, también en el caso del hurto, la ciudad había establecido que la venganza se podía ejercer sólo en hipótesis de particular gravedad que, ahora –a diferencia de lo que acaecía con el homicidio– no se calificaban como tales por la presencia de una actitud más o menos culpable de la voluntad. En el caso del robo, la mayor gravedad del delito provenía de las circunstancias o de las modalidades bajo las cuales se había llevado a cabo el delito y se había descubierto al ladrón. Por lo demás, esto se aprecia claramente en la discusión entre Sexto Cecilio y Favorino recogida en el libro XX de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio a la que ya hemos tenido ocasión de apuntar (al tratar sobre el suplicio de Mecio Fufecio y las divergencias de opinión entre los dos interlocutores a propósito de la función de la pena).

Así pues, Sexto Cecilio, alabando las Doce Tablas y recordando sus numerosos méritos, en respuesta a Favorino, que ponía sobre el tapete su excesiva severidad, escoge entre los ejemplos para sostener su opinión las normas sobre el hurto. "¿Qué puede haber de menos cruel en esas leyes?", pregunta. "A menos que tú consideres severa la ley que establece que el ladrón sorprendido en flagrante delito sea entregado como esclavo al robado (hipótesis sobre la que volveremos más adelante), y atribuye el derecho de matar *(ius occidendi)* al ladrón nocturno. ¿Me dirás acaso que la intolerable audacia del ladrón cogido en flagrante o la violencia insidiosa del asaltante nocturno no los hace merecedores de la pena de muerte *(capitis poena)*?"[47].

Por lo tanto se consideraba que robar durante la noche era indicio de un comportamiento particularmente antisocial. Antisociabilidad que justificaba el ejercicio inmediato de la fuerza física. Pero en algunos casos también quien robaba durante el día (llamado *fur diurnus*, en contraposición al *fur nocturnus*) podía ser muerto. Más precisamente, podía ser muerto en el caso que, sorprendido, se defendiese recurriendo a las armas. En efecto, esto era lo que establecía otra norma decenviral[48] que, por lo demás, en este caso (a diferencia del caso del "ladrón nocturno"), sometía la legitimidad de la reacción homicida a una condición: quien sor-

[46] XII Tablas, 8, 12 (= Macrobio, *Satur.*, 1, 4, 19, sobre el cual véase P. Huvelin, *Études sur le furtum dans le très ancien droit romain*, en *Mélanges Ch. Appleton*, I, Lyon-París 1903, reimp. Roma 1968, pág. 22 sigs.), también a propósito de la aplicabilidad de la regla en caso del ladrón diurno que se defendía a mano armada, sobre el cual véase más adelante en el texto.

[47] Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 7-8.

[48] XII Tablas, 7, 13. Cfr. Cicerón, *Tull.*, 20, 47, y *Mil.*, 3, 9; Gelio, *Noches Áticas*, 11, 18, 6, 7, y *Digesto*, 47, 2, 55, 2.

prendía al ladrón tenía que *plorare*[49], es decir, como sabemos (prescindiendo del antiguo significado mágico del término, que ya hemos tenido ocasión de ilustrar en varias ocasiones), tenía que llamar a voces a los vecinos para que le ayudasen y, sobre todo, para que atestiguasen que el ladrón descubierto en plena acción se había defendido con las armas.

En efecto, tal como emana con claridad del texto legislativo y como especifica de modo explícito Cicerón, el simple hecho de que un ladrón estuviese armado no justifica su muerte. Para que esta muerte estuviese justificada tenía que recurrir a un arma, indicada por la ley como una flecha[50]. *Telum*, dice efectivamente Gayo en su comentario a las Doce Tablas, era el arma lanzada por un arco pero en la actualidad, añade, la palabra indica cualquier arma lanzada con la mano[51].

En resumen, en el caso del *fur nocturnus*, la norma que autorizaba la venganza, transformándola en una pena ciudadana (como resulta claramente de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, en el lugar en donde Sexto Cecilio afirma que el *fur nocturnus* merecía la *poena capitis*), estaba determinada, como hemos visto, por la imposibilidad de tolerar una actitud considerada particularmente antisocial. En el caso del ladrón que se defiende con las armas, por el contrario, la norma estaba dictada por la necesidad de proteger al robado de un peligro real y concreto. Evidentemente, en materia de robo la ciudad tendía a restringir con cierto rigor el uso de la venganza y, con el paso del tiempo, las restricciones fueron en aumento.

En efecto, con referencia al robo nocturno leemos en un pasaje de Gayo que la muerte del ladrón estaba permitida sólo si el robado había "testificado con clamor", es decir, había llamado a voces a testigos[52]. Pero los otros textos en nuestro poder requieren esta formalidad sólo para dar muerte al ladrón que se defiende armado. Por lo tanto resulta evidente que estamos ante una restricción del derecho de matar posterior a las Doce Tablas [53]. Otra restricción posterior (esta vez del derecho a matar al ladrón que utiliza las armas) se aprecia en dos fragmentos de Ulpiano según los cuales la impunidad para el homicida estaba subordinada a la imposibilidad de dejar con vida al ladrón sin correr serio peligro[54].

Llegamos así a la reglamentación de las restantes hipótesis de robo flagrante[55]. Si no se robaba de noche –o si, robando de día, no se defendía con

---

[49] Cicerón, *Tull.*, 21, 50. Cfr. los otros pasajes ciceronianos y los otros autores citados en la nota anterior.

[50] De nuevo Cicerón, *Tull.*, 21, 50. Sobre el valor mágico original de la *ploratio* remitimos a lo ya dicho en su lugar, a propósito de los casos de robo y daño de las cosechas. Con referencia más específica a estas hipótesis véase F. Wieacker, *Endoplorare. Diebstahlverfolgung und Geruft im Altrömischen Recht*, en *Festchrift Wenger*, Munich 1944, pág. 129 sigs.

[51] *Digesto*, 50, 16, 233, 2. Sobre el tema véase M. Bohácek, *Si se telo defendit*, en *Studi V. Arangio-Ruiz*, Nápoles 1953, pág. 147 sigs.

[52] *Digesto*, 2, 9, 4, 1.

[53] Para una discusión del problema véase P. Huvelin, *Furtum*, cit., pág. 33 sigs.

[54] *Digesto*, 48, 8, 9, y *Rom. et mosaic. legum coll.* 7, 3, 2-3.

[55] Los romanos, en realidad, no hablaban de robo flagrante, sino de ladrón sorprendido en flagrante delito: más en concreto, de *fur manifestus*. El debate sobre el significado de esta

armas en la mano– el ladrón sorprendido no podía ser muerto, a menos que fuese de condición servil, en cuyo caso, como sabemos, se le precipitaba de la roca Tarpeya. Por el contrario, si era libre, se le fustigaba y (como sabemos por haberlo leído en Aulo Gelio) se le entregaba *(addictus)* al robado, que disponía de él como de un esclavo[56].

Pero regresemos a los casos en los que el robo legitimaba la muerte del ladrón. En éste (y desde este punto de vista la reglamentación del robo era bastante diferente de la relativa al homicidio voluntario) la *civitas* autorizaba y legitimaba la venganza pero no la imponía. Quien sorprendía al ladrón, si quería, podía aceptar una compensación en dinero, gracias a la cual el ladrón evitaba la muerte. En efecto, como escribe Ulpiano, "la ley permite aceptar una *pactio* para los robos"[57]. Y no hay razones para pensar que la regla sirviese sólo para los robos que no permitían la muerte del ladrón. En efecto, la fórmula que permitía la venganza de sangre en estos casos decía "se le mate legítimamente" *("iure caesus esto")*. Y "se le mate legítimamente" significaba, precisamente, que se *podía* matar al ladrón, no que se *debía* hacerlo. En otros términos, la regla consideraba "legítima" la muerte del ladrón, pero no la hacía obligatoria y la razón resulta evidente. Prescindiendo de la hipótesis en que el robo se ejecutaba recurriendo a métodos mágicos, en realidad era un delito laico. Por lo tanto la *civitas* no tenía ninguna razón para imponer la muerte del ladrón. Lo que le interesaba sólo era controlar la venganza de sangre, reafirmando, también en este caso, su derecho exclusivo para establecer cuáles eran los comportamientos que merecían la muerte. Por lo tanto, una vez delimitados éstos no había razón para prohibir a las partes ofendidas, tal como era costumbre en los siglos de la venganza privada, evaluar si y con qué condiciones la ofensa sufrida podía compensarse con un resarcimiento en dinero.

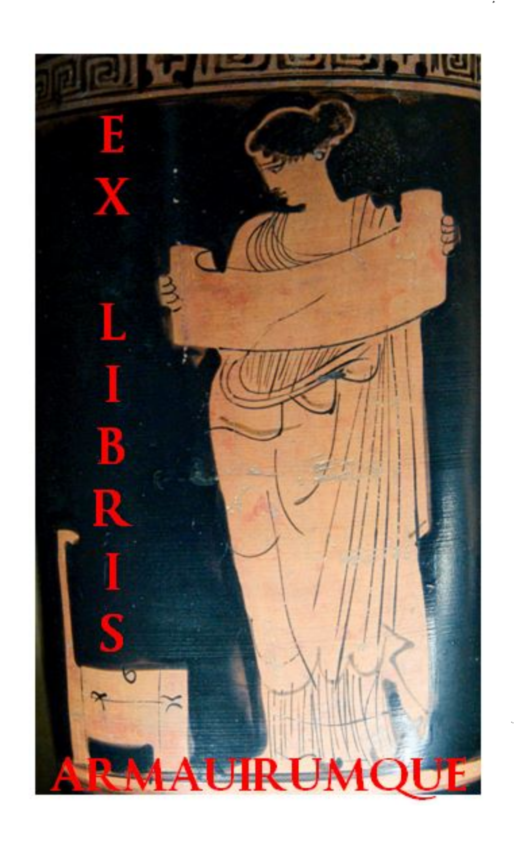
---

expresión está abierto desde hace tiempo y sigue planteando problemas en los que no podemos adentrarnos. Basta con señalar que la traducción "sorprendido en flagrante" no quiere indicar la identidad del concepto antiguo de flagrancia con el moderno. Ésta se debe simplente a la carencia de una palabra capaz, por sí sola, de expresar con precisión el concepto expresado por los romanos con el adjetivo *manifestus*. Sobre el tema en todo caso véase en último lugar R. La Rosa, *La repressione del furto in età arcaica. Manus iniectio e duplione damnum decidere*, Nápoles 1990, pág. 58 sigs.

[56] XII Tablas, 8, 14 (Gelio, *Noches Áticas*, 11, 18, 8). Sobre el hecho que el ladrón *addictus* se hiciese esclavo véase Gelio, *Noches Áticas*, 20, 1, 7. Gayo por otra parte (*Inst.* 3, 189) relata una disputa de los *veteres*, algunos de los cuales consideraban que se encontraba en situación de *adiudicatus*. En esta ocasión Gayo afirma también que la pena establecida por las XII Tablas para el *furtum manifestum* era capital. Pero, como sabemos, los romanos consideraban tal la pérdida de la libertad. Por lo que respecta a la fustigación, hay que destacar que las fuentes, como de costumbre (piénsese al caso de la precipitación de la roca Tarpeya), no especifican si se ejecutaba a manos del robado o a cargo de la *civitas*. En este caso, a favor de la hipótesis de que la ejecutaban los poderes públicos podría actual el hecho de que la ley parece indicar que la *verberatio* precedía a la *addictio*. A favor de la hipótesis que que la ejecutaba el robado está, por el contrario, la constatación de la larga ausencia de intervenciones de magistrados en el proceso postdecenviral, a la que ya hemos hecho referencia, y para la cual remitimos de nuevo a G. Nicosia, *Il processo privato romano. II, La regolamentazione decemvirale*, Catania 1984, I.

[57] *Digesto*, 2, 14, 7, 14.

En la represión de los robos que legitimaban la muerte del ladrón, la derivación de la sanción ciudadana con respecto del sistema de la venganza aparece, por así decirlo, con toda su pureza, más allá de la mezcla con el elemento religioso que caracteriza la represión de los delitos de sangre. Del mismo modo que la pena del talión prevista para las lesiones personales, la pena de muerte infligida a los ladrones revela de un modo todavía más evidente e inmediato la existencia de normas sobre el homicidio en las que la ciudad, controlando progresivamente el uso de la fuerza privada, transformó a los vengadores privados en agentes autorizados para usar la fuerza en nombre y por cuenta de la colectividad. Las víctimas del robo (de forma semejante a los parientes de quien había sido víctima de un homicidio) seguían obteniendo la satisfacción social y psicológica que consideraban les correspondía por derecho y, al mismo tiempo, al hacer esto, afirmaban el principio de que el robo (al igual que el homicidio) era un comportamiento intolerable para la totalidad del cuerpo social, frente al cual había un interés común en reaccionar, infligiendo un mal al transgresor por el bien de todos. Su venganza era una pena ciudadana.



CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Nunca es fácil concluir un libro, pero concluir un libro como éste resulta especialmente difícil. Evidentemente no tendría ningún sentido limitarnos a recapitular las modalidades con las que se llevaban a término las ejecuciones capitales. Concluir con un elenco de suplicios, entre otras cosas, podría desviar. Podría inducir a pensar, de un modo totalmente injustificado y anacrónico, que los griegos y los romanos tenían una especial propensión a la crueldad, que hacían gala de una particular fantasía para desfogar esta propensión, que extraían un placer perverso al infligir sufrimientos gratuitos. Podría además llevar a establecer una especie de clasificación, atribuyendo la palma de la crueldad a uno u otro pueblo (y no hay duda que, en este caso, la victoria correspondería a los romanos). Pero sería erróneo, "cuando se habla de crueldad", escribe P. Veyne, como hemos tenido ocasión de recordar, "es difícil asignar la primacía a una civilización en concreto"[1]. Resulta mejor, por lo tanto, evitar en estas conclusiones volver sobre los modos de ejecución de los diferentes suplicios. Si las hemos descrito minuciosamente, por lo demás, no ha sido ciertamente para escribir una especie de arqueología de los horrores. El análisis de los gestos, de los instrumentos, de los lugares en los que se daba muerte tenía un objetivo preciso, declarado al comenzar la investigación.

Las preguntas a las que queríamos responder eran muchas. ¿Con qué criterios y por qué razones los griegos y los romanos, en los inicios de su historia, habían individualizado y escogido las penas de muerte ciudadanas? ¿Por qué unos tipos de ejecución y no otros? ¿Cuál era (si la había) la relación entre el crimen y la ejecución que lo castigaba? Sobre todo, y en primer lugar, ¿por qué en la misma ciudad había varias ejecuciones y no un único suplicio de Estado? La hipótesis de la que hemos partido para responder a estas cuestiones era que los modos según los cuales se daba muer-

[1] P. Veyne, *Humanitas: romani e noi*, en A. Giardina (ed.), *L'uomo romano*, cit., pág. 413 (trad. esp. ,*El hombre romano*, Alianza, Madrid 1991, págs. 395-422).

te a un condenado revelaban las razones que habían inducido a escoger, para él, ese tipo particular de suplicio. En otras palabras, que revelaban las funciones que se atribuían a la pena de muerte. En efecto, desde este punto de vista ha resultado que los suplicios capitales, tanto en Grecia como en Roma, se podían reagrupar en tres categorías, según respondiesen a tres funciones diversas: castigar, expiar, vengar.

Sin embargo, llegados a este punto, es necesaria una precisión. En época ciudadana las ejecuciones capitales eran la expresión de la voluntad y ejercicio del poder político que, situándose como árbitro y garante de la convivencia civil, se había arrogado el derecho exclusivo a establecer qué comportamientos eran obligatorios, qué comportamientos estaban permitidos y qué comportamientos prohibidos. Además, entre estos últimos había aislado los que tenían que pagarse con la vida. Desde este punto de vista, por lo tanto, en época ciudadana se debe considerar todas las ejecuciones como castigos. Pero esto no impide que en su seno sea posible captar una diferencia de funciones original. En el momento en que nació, la ciudad se encontró con que debía contar con diversas prácticas de muerte. Por un lado tenía frente a sí un poder consolidado (con el que debía pactar) como el de los jefes de los grupos familiares cuya organización seguía siendo uno de los fundamentos de la ordenada vida social. Por lo demás tradicionalmente estos jefes ejercían el poder de dar muerte a quien había infringido las reglas de la disciplina doméstica. Sobre otro aspecto la ciudad no podía ignorar la existencia de antiguas creencias mágico-religiosas, que no pocas veces suponían la necesidad de eliminar a quien había realizado gestos que contaminaban, que ofendían a la divinidad y provocaban su enemistad. Para terminar, la nueva organización se proponía regular las relaciones interfamiliares, cuyos conflictos, hasta aquel momento, se habían resuelto a través de la venganza privada. Pues bien, cuando se analizan las ejecuciones capitales ciudadanas resulta que no pocas veces son la prolongación de las diferentes formas de dar muerte nacidas en el seno de estos ambientes, de estas dinámicas, de estas lógicas preciudadanas.

Consideremos, para comenzar, el problema de las relaciones entre el nuevo organismo político y el antiguo poder familiar. La ciudad, como hemos visto, no expropió al padre de sus prerrogativas. También en época ciudadana las infracciones a la disciplina doméstica se siguieron castigando en la casa. Y, en ocasiones, también se castigaron en casa los crímenes contra la ciudad, como en el caso, en Roma, de magistrados como Espurio Casio, el cónsul acusado en el año 485 a. de C. de *affectatio regni*, que según una de las versiones de su historia fue fustigado hasta la muerte por su padre. Pero lo que nos interesa más, en este momento, es la constatación de que algunos de los suplicios ciudadanos, los infligidos en lugar público por voluntad inmediata e institución explícita de quien detentaba el poder político, se realizaban siguiendo las mismas formas con las que se había expresado y seguía expresándose el poder punitivo del cabeza de familia.

En efecto, uno de los suplicios previstos por la *civitas* romana para dar muerte a los culpables de traición era precisamente la fustigación a muerte *(supplicium more maiorum* o *suspensio* al *arbor infelix)*. Ahora no resulta oportuno volver sobre los problemas levantados por este suplicio y por la

indudable presencia en su seno de elementos mágico-religiosos. Es suficiente constatar que uno de los modos para ajusticiar públicamente a quien había traicionado a su patria era matarlo a golpes de verga, el arma que imponía la disciplina doméstica.

¿Pero qué pasa en Grecia? En Atenas el suplicio ciudadano que repetía los rituales del castigo doméstico preciudadano era el *apotympanismos*, la así llamada crucifixión griega. Se trata de una ejecución cruel que tiene precedentes en los poemas homéricos en donde, de una forma más elemental (que prevé el uso de cuerdas, collares y grilletes), es el que por orden de Odiseo se aplica a Melantio, el cabrero infiel. También aparece en el mito en donde, en la versión de Esquilo, es el suplicio escogido por Zeus para castigar a Prometeo, encadenado en los confines del mundo. En época preciudadana el suplicio del madero se revela como la expresión de un poder jerárquico que reafirma su autoridad infligiendo un mal a quien lo ha discutido. Y la *polis* lo utiliza en la misma perspectiva, para afirmar y hacer efectivo su poder. En resumen, existen penas cuya función siempre ha sido la de afirmar la autoridad: en época preciudadana la autoridad familiar, en época cívica la del nuevo organismo político.

Por el contrario, otros suplicios desarrollaban originalmente otra función, que siguieron desarrollando también en época ciudadana (obviamente junto a la función, común a todos los suplicios, de infligir un castigo para afirmar la autoridad pública). Tomemos el caso de la precipitación, en Atenas en el *Barathron*, en Roma desde la roca Tarpeya.

En la experiencia preciudadana la precipitación había sido una de las formas por las que se entregaba a los dioses la víctima consagrada. En otras palabras, había sido una forma del sacrificio humano.

Posteriormente se había utilizado como ordalía. Se arrojaba desde una altura al sospechoso de haber cometido un crimen religioso de modo que, si era culpable, encontraba la muerte estrellándose contra el suelo o hundiéndose en las aguas. En efecto, los dioses aceptaban tomar su vida sólo si era culpable. Si era inocente lo salvaban, impidiendo que muriese. Como todas las ordalías, la precipitación era al mismo tiempo proceso, condena a muerte y ejecución. Por lo tanto no es casual que en la ciudad se utilizase originariamente como pena de muerte para los delitos religiosos. Pues no era sólo un castigo, tenía también una función expiatoria, salvaba a la colectividad del riesgo de la contaminación que el reo habría difundido inevitablemente en la ciudad caso de no ser eliminado.

Por último había ejecuciones que junto a la función de infligir un castigo tenían también la de dar satisfacción a la víctima de la afrenta. En la organización preciudadana la venganza de sangre era un poderoso y enraizado instrumento de regulación de las relaciones interfamiliares. Quien había sufrido una afrenta no sólo podía, sino que debía responder infligiendo a quien lo había ofendido un mal no menos grave del padecido; si no lo hacía, su honor estaba en juego. Por no hablar, y es un elemento relevante, de la fuerte necesidad psicológica de ver humillado al enemigo directo, necesidad a la que no se sustraían ni el héroe griego ni el hombre romano.

Una de las primeras preocupaciones de la ciudad naciente, tanto griega como romana, fue por lo tanto la de controlar y limitar la venganza privada, aislando los casos en los que estaba permitido reaccionar ante un daño matando al ofensor y estableciendo que la reacción podía tener lugar sólo después de que quien hubiese cometido el mal fuese condenado en un proceso público. De este modo, la muerte del culpable, decretada por la ciudad, era un castigo ciudadano. Pero el hecho de que su ejecución estuviese confiada a la parte ofendida (tal como ocurrió durante muchos siglos tanto en Grecia como en Roma) demuestra con claridad que, en este caso, la pena también tenía la función de proporcionar al ofendido una satisfacción psicológica y social que estaba acostumbrado a obtener por sus propios medios. Delegar la ejecución de la pena de muerte a las víctimas (o, en el caso del homicidio, a los parientes de las víctimas) fue el compromiso gracias al cual la ciudad consiguió que los nuevos ciudadanos renunciasen a vengarse al margen de su control.

Así pues, en los orígenes de la pena de muerte, tanto en Grecia como en Roma, encontramos una historia compleja, una pluralidad de factores que intervienen en su génesis, una variedad de funciones cuyas raíces se hunden en la vida social precívica. El primer resultado de esta investigación es la constatación de una continuidad entre la historia preciudadana y la historia ciudadana de los suplicios.

Pero junto a las continuidades existen innovaciones. En particular estas innovaciones se encuentran con mayor claridad en la historia romana. En efecto, en Grecia, y más en concreto en Atenas, los dos suplicios utilizados en el momento de la formación de la *polis*, el *apotympanismos* y la precipitación, tenían ambos una historia preciudadana. El único tipo de ejecución introducido por la ciudad fue la cicuta *(koneion)*: pero nunca fue una pena institucional, fue un privilegio concedido a muy pocos, se puede decir que sólo a los criminales políticos y, entre éstos, sólo a los que tenían la posibilidad de pagar el altísimo precio de una dosis de veneno.

La situación romana era diferente. En efecto, hemos visto cómo también en Roma el origen de algunos suplicios se remonta a una época en la que todavía no había nacido la ciudad pero, a diferencia de la *polis* griega, la *civitas* romana en el momento de su formación no se limitó a utilizar una serie ya existente de rituales de muerte. La ciudad romana inventó otros nuevos, introduciendo suplicios como la decapitación con el hacha *(securi percussio)* y la *poena cullei*. ¿Por qué esta actitud diferente? ¿Por qué los griegos no experimentaron la necesidad de introducir ejecuciones nuevas, a no ser para conceder el beneficio de la cicuta (aunque sólo a unos pocos privilegiados), y los romanos por el contrario experimentaron la necesidad de introducir nuevos suplicios, cruentos como la decapitación con el hacha o crueles como la *poena cullei*? Es inútil decir que una respuesta que invocase el lugar común de la suavidad de los griegos y de la crueldad de los romanos sería absurda. La respuesta, si admitimos que se puede dar, no de debe buscar evidentemente en un pretendido carácter nacional sino, en todo caso, en las diferentes condiciones en las que nacieron, respectivamente, las ciudades de Atenas y de Roma.

Los atenienses cultivaban el mito de su autoctonía. Un mito que, en todo caso, parece reflejar una situación en cierto modo estable, pues es posible que los grupos que habitaban la zona antes de la formación de la *polis* viviesen en condiciones sino de aislamiento al menos de una cierta tranquilidad, al margen de las incursiones de poblaciones de diversa procedencia. Por el contrario, la prehistoria e historia más antigua de Roma parece haber sido mucho más agitada. A pesar de las dudas e inseguridades que todavía rodean los orígenes de la ciudad, algunos datos pueden darse por adquiridos: en torno al lugar donde nació Roma, en el Lacio y fuera del Lacio, existían ciudades organizadas, ricas y emprendedoras. Las tumbas de Preneste, para limitarnos a un ejemplo, se caracterizan por la extraordinaria riqueza de los objetos en ellas encontrados, que no tienen parangón en otras ciudades del Lacio. En los siglos VIII y VII a. de C. en Preneste se habían concentrado muchas riquezas. ¿De dónde venían, de qué modo las habían conseguido los habitantes de la ciudad? A. Momigliano escribe: "Podemos imaginarnos barones bandidos de alguna especie que aterrorizaban a sus vecinos, tenían el control de las vías de comunicación y por ello del comercio y exigían tributos y regalías de sus víctimas"[2]. Aunque si, quizás, actividades semejantes fuesen practicadas de modo particular por los habitantes de una ciudad (como Preneste, precisamente) configurada como una fortaleza natural en donde era especialmente fácil conservar el botín, ello no impide que la vida tuviese que ser bastante más agitada en todo el Lacio. Como quiera que sea que nació Roma, se crea o no se crea en un acto de fundación de la ciudad, permanece el hecho de que lo hizo en un contexto que hacía compleja su existencia e insegura su posibilidad de supervivencia. La leyenda del gesto fraticida del fundador no puede dejar de tener un sentido, al igual que la del rapto de las sabinas. A todo ello se debe añadir el problema de las relaciones con las ciudades griegas y sobre todo con la potencia etrusca.

En resumen, Roma tenía la necesidad de presentarse ante el exterior con la fuerza de un poder, también militar, que le permitiese defenderse de los muchos peligros y, al mismo tiempo, debía poder controlar una población interna heterogénea, no sólo y no tanto étnicamente cuanto, y sobre todo, socialmente. La codificación de la contraposición patricios/plebeyos, que reproducía en la ciudad antiguos vínculos de subordinación social, planteaba problemas que hacían todavía más necesario un Estado fuerte. Y esta exigencia se expresa también en la previsión de nuevas ejecuciones capitales una de las cuales, no por casualidad, fue la decapitación con el hacha, símbolo del poder militar del magistrado supremo.

Es diferente, en cambio, el argumento sobre la *poena cullei*, ceremonia religiosa de tipo expiatorio nacida, más que como pena, como *procuratio prodigii*. Diferente pero en el fondo posible de contemplar bajo una misma perspectiva. En efecto, la *poena cullei* eliminaba a los parricidas

[2] A. Momigliano, *The Origins of Rome*, en *Cambridge Ancient History*, VII2; trad. ital. en A. Momigliano, *Roma arcaica*, Florencia 1989, pág. 5 sigs., en especial pág. 21.

considerados como monstruos. ¿Pero por qué decidió la *civitas* considerar un *monstrum* a quien había matado al *pater*?

Roma, como escribe Y. Thomas, era una "ciudad de padres"[3]. Sólo reconocía a los padres la titularidad de los derechos. Según Rose, originariamente sólo los *patres* tenían el *genius*, la divinidad protectora individual que en época más avanzada estaba junto a todos, padres e hijos, ya fuesen hombres y mujeres. En una ciudad en la que a los padres correspondía esta posición de absoluto privilegio (por no hablar del poder absoluto sobre sus sometidos) era casi inevitable sancionar la monstruosidad de un gesto como el parricidio. Una vez más, la introducción de un suplicio, que todo parece indicar que no existía en época preciudadana, se remite a la exigencia romana (o, al menos, más romana que griega) de imponer con particular fuerza la propia autoridad.

Pero intentemos ahora formular un balance final. En este libro hemos intentado comprender cuáles fueron las funciones de la pena de muerte, en Grecia y en Roma, en el mismo momento en el que nace la ciudad, es decir, bastante antes de que sobre el tema los filósofos, los historiadores y los juristas comenzasen a reflexionar desde un punto de vista teórico, así como a buscar las justificaciones teóricas de la muerte de Estado. En resumen, hemos intentado aislar sus funciones concretas, confiando que la respuesta a esta pregunta pudiese provenir del análisis de los ritos de muerte, de la reconstrucción de sus protagonistas, de los instrumentos y de los gestos con los que se daba muerte. Y la respuesta a la que hemos llegado es que la pena de muerte respondía a exigencias variadas y desarrollaba funciones diferenciadas: afirmar la autoridad del Estado; alejar el sentido colectivo de la angustia y el peligro que derivaba del temor a que un acto ilegal provocase la contaminación y la venganza divina; evitar que las víctimas de una afrenta, al no obtener justicia, se tomasen la justicia por su mano. En este punto sería muy interesante verificar las correspondencias concretamente asumidas por la pena de muerte y las justificaciones teóricas que se le han dado. Pero esto requeriría otro libro. Contentémonos por lo tanto con lo que se ha hecho extrayendo las consecuencias que quizás puedan derivar de ello. Las justificaciones de la pena de muerte adoptadas por quienes, ayer y hoy, consideran que esta pena debe existir, desarrollan y elaboran no pocas veces, una serie de consideraciones ligadas a las razones concretas por las que nace. Los argumentos de quien considera que la muerte de Estado no debe existir, si quieren ser convincentes, no pueden ser sólo la afirmación de principios abstractos. Deben tener en cuenta también su historia[4].

---

[3] Y. Thomas, *A Rome, pères citoyens et cité des pères (II siècle avant J.C. II siècles après J.C.)*, en *Historire de la famille*, trad. española, *Historia de la Familia*, vol. 1, Alianza, Madrid 1988, págs. 203-240.

[4] Entre la bibliografía sobre el tema bastará señalar el reciente y profundo estudio de L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoría del garantismo penale*, Bari 1989, en particular pág. 233 sigs. (*Se e perché punire, proibire, giudicare. Le ideologie penali*), con amplísima bibliografía. Particularmente esclarecedores por otra parte son aquellos, de entre los fundamentales ensayos de N. Bobbio, recogidos recientemente en *L'età dei diritti*, Turín 1990, en particular pág. 181 sigs. (*contro la pena de morte*) y pág. 205 sigs. (*Il dibattito attuale sulla pena di morte*).

ABREVIATURAS

AG	Archivio giuridico "Filippo Serafini"
AHDE	Anuario de Historia del Derecho Español
AJA	American Journal of Archaeology
AnnPisa	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, sezione di lettere
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*
Arch für Rel	Archiv für Religionswissenschaft
ASGP	Annali del seminario Giuridico dell'Univeristà di Palermo
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.
BIDR	Bulletino dell'Istituto di diritto romano "Vittorio Scialoja"
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
DS	*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (Ch. Daremberg et Ed. Saglio)
FGrHist	*Fragmente der griechischer Historiker* (Jacoby)
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
IG	*Inscriptiones Graecae*
JJP	Journal of Juristic Papyrology
JRS	Journal of Roman Studies
Labeo	Labeo. Rassegna di diritto romano
Latomus	Latomus. Revue d'études latines
MEFR	Mélanges d'Archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Antiquité
PP	La Parola del Passato
PWRE	*Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, neue Bear. von G. Wissowa
QUCC	Quaderni Urbinati di Cultura Classica

RDH	Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis. Revue d'Histoire du Droit
RDHF	Revue Historique de Droit Français et Étranger
REA	Revue des Études Anciennes
REL	Revue des Études Latines
Rev.Phil.	Revue de Philologie
Rhein.Mus.	Rheinisches Museum für Philologie
RIDA	Revue internationale des Droits de l'Antiquité
RIGS	Rivista italiana per le Scienze Giuridiche
SDHI	Studia et Documenta Historiae et Iuris
SIG	*Sylloge Inscriptionum Graecarum*
SMRS	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Symb.Osl.	Symbolae Osloenses
Symposion	Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
ZSS	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung

ÍNDICE DE NOMBRES

El índice de los nombres de los autores antiguos, de los lugares y de las cosas notables se ha redactado únicamente sobre el texto; el índice de los autores modernos se ha redactado sobre texto y notas.

ÍNDICE GENERAL